

Escritos en memoria de Leonardo Polo

II : Persona y acción

JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ
(EDITOR)



ESCRITOS EN MEMORIA DE L. POLO (II)

JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (ED.)

ESCRITOS EN MEMORIA DE LEONARDO POLO

II PERSONA Y ACCIÓN

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

M^a Idoya Zorroza

DIRECTORA

David González Ginocchio

SECRETARIO

ISBN: 978-84-8081-426-3

Depósito Legal: NA 935-2014

Pamplona

Nº 55: Juan A. García González,

Escritos en memoria de Leonardo Polo. II: Persona y acción
2014

© Juan A. García González

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

31080 Pamplona. Tfn.: 948 42 56 00. Fax: 948 42 56 36

ULZAMA DIGITAL, S.L., Pol. Ind. Areta. Huarte calle A-33. 31620 Huarte (Navarra)

ÍNDICE

Presentación	9
Desde la fenomenología del arrepentimiento de Scheler a la inobjetivabilidad de la persona, <i>Gonzalo Alonso Bastarache</i>	11
La teoría del conocimiento en la jurisprudencia: la prueba judicial en el derecho romano, <i>Daniel H. Castañeda y G</i>	47
Leonardo Polo: una filosofía a la altura histórica de nuestro tiempo, <i>Rafael Corazón González</i>	85
Libertad y voluntad en Polo y Hobbes, <i>M^a Socorro Fernández García</i>	93
Acción, cultura e historia, <i>Urbano Ferrer</i>	101
La aporética de la voluntad, <i>Fernando Haya</i>	113
Leonardo Polo y el proyecto kantiano de una <i>anthropologia transcendentalis</i> , <i>Juan J. Padial</i>	131
Los transcendentales antropológicos en Leonardo Polo, <i>Armando Segura</i>	143
El carácter de <i>sólo</i> : una teoría antropológica de la desesperación, <i>Alberto I. Vargas</i>	161
¿Vivir para morir o morir para vivir? Hombre mortal, alma inmortal y vida eterna, <i>Genara Castillo</i>	201
Ratzinger y Polo, dos pensadores a la altura de nuestro tiempo, <i>Alberto Sánchez León</i>	215
La condición ética en el ser humano, según los criterios filosóficos de Polo, <i>María del Mar Villanueva Martín</i>	225

PRESENTACIÓN

El ocho de febrero de dos mil catorce, víspera del primer aniversario del fallecimiento de don Leonardo Polo, el Instituto de Estudios Filosóficos que lleva su nombre celebró en el hotel Molina Lario de Málaga un simposio internacional sobre la filosofía del maestro, una jornada en homenaje a su persona y a su obra.

La participación tanto de profesores venidos de distintos lugares de España e incluso del extranjero, o que enviaron su contribución, así como de alumnos de la universidad, de centros de enseñanza secundaria y otras personas interesadas de la ciudad de Málaga, fue muy notable, desbordando las previsiones de los organizadores.

Como los trabajos presentados en ese simposio abarcan muy distintas facetas del pensamiento de Leonardo Polo, desde la metafísica y antropología, hasta la filosofía de la ciencia o del derecho, pasando por estudios que comparan la filosofía poliana con la de otros pensadores de la historia de la filosofía, nos ha parecido interesante darlos a la luz para que los conozca la entera comunidad filosófica y todos los interesados en el pensamiento de Polo.

Además de agradecer las contribuciones de todos los participantes y la actividad de cuantos hicieron posible la realización de ese congreso, manifestamos ahora nuestro agradecimiento al doctor Ángel Luis González, y a la Colección de Cuadernos de pensamiento español, que han acogido con generosidad esta publicación.

Juan A. García González
Vicepresidente del IEFLP

DESDE LA FENOMENOLOGÍA DEL ARREPENTIMIENTO DE SCHELER A LA INOBJETIVABILIDAD DE LA PERSONA

Gonzalo Alonso Bastarache

El estudio que Scheler hace del fenómeno del arrepentimiento posee gran virtualidad antropológica. Es quizá, de entre los múltiples exámenes fenomenológicos que Scheler ofrece de los actos de la conciencia y de los sentimientos, el que mejor revela una clave de la antropología del autor. La revela en tanto la aplica adecuadamente: en tanto ella tiene rendimiento a la hora de comprender un fenómeno como el arrepentimiento. Dicha clave antropológica es la inobjetivabilidad de la persona humana (y la consecuente distinción, dentro del alma del ser humano concreto, entre la persona y el yo).

Se puede decir que la antropología de Scheler, o al menos este punto de ella (que es nuclear), encuentra un eco adecuado en su fenomenología del arrepentimiento. Por eso, es conveniente seguir el discurso de Scheler sobre el arrepentimiento para rastrear y detectar en él dicha clave, y así ponerla de relieve con más claridad. El método es conveniente porque la claridad que admite la simple enunciación de una tesis es menor que la que posibilita su aplicación exitosa en el examen de un fenómeno. Si además dicho fenómeno es común y corriente, como es el caso del arrepentimiento, mejor aún.

Scheler dedica al fenómeno del arrepentimiento un escrito breve titulado *Reue und wiedergeburt*¹, escrito en 1916, durante o recién terminado un periodo de retiro espiritual en la Abadía benedictina de Beuron (Baviera). En otras obras hay menciones del arrepentimiento, pero ninguna amplía demasiado lo dicho aquí².

¹ M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, en *Gesammelte Werke*, tomo 5, Francke-Bouvier Verlag, Bonn, ⁴1954, pp. 27-59. La versión castellana es *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, traducción de S. Sánchez-Migallón Granados, Encuentro, Madrid, 2007. Citaré según el tomo 5 de las *Gesammelte Werke*.

² En *Del sentido del sufrimiento (Vom Sinn des Leidens)*, en *Gesammelte Werke*, tomo 6, Francke-Bouvier Verlag, Bonn, ²1963, pp. 36-73), Scheler incluye el arrepentimiento dentro de los sentimientos del centro personal (“Persönlichkeitsgefühle”, a veces también llamados “rein geistigen metaphysisch-religiösen Gefühle”), aunque lo hace como uno más y sin mayor justificación.

El orden que seguirá este trabajo es: exponer primero la fenomenología scheleriana del arrepentimiento para luego desarrollar la implicación antropológica aludida, y finalmente compararlas con aportaciones similares de la antropología de Leonardo Polo.

1. Fenomenología scheleriana del arrepentimiento

a) *Acto originario, inderivable*

Scheler comienza diciendo que el arrepentimiento es un *Regung des Gewissens*. El término alemán *Regung* es amplio, y es empleado de vez en cuando por Scheler con significados ligeramente distintos dependiendo del contexto. Prueba de ello son las diferentes traducciones al castellano que se pueden hacer y se han hecho³. A pesar de ser numerosas, todas las traducciones guardan en común un cierto sentido de originariedad, es decir, *Regung* se refiere a un movimiento genuino. En términos más schelerianos, es un fenómeno simple, inderivable, espontáneo. El traductor de la edición española lo traduce como “pronunciamiento”, que es un término a mi parecer adecuado, porque refleja en castellano la amplitud del término alemán (pronunciamiento es muy general), sin ser por ello tan equívoco como “movimiento”⁴. A lo largo del texto, Scheler se sirve también de otros términos para indicar este carácter originario del arrepentimiento: acto (*Akt*)⁵, movimiento teleológico del ánimo (“*zielmäßige Bewegung des Gemüts*”⁶).

³ La traducción más frecuente, y que no se aleja demasiado de la línea que sostendrá este trabajo, es la de ‘movimiento’. En esta línea se ha traducido también similarmente como ‘voz’ (de conciencia) (traducción de *Gewissensregung*, cfr. M. Scheler, *Ética*, Caparrós, Madrid, 2001, p. 292 y p. 437), ‘impulso’ (cfr. *Ética*, p. 662; *Esencia y formas de la simpatía*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 277), ‘moción’ (cfr. *Esencia y formas de la simpatía*, p. 177), ‘deseo’ (cfr. *Ética*, p. 341), ‘comezón’ (cfr. p. 90), ‘excitación’ (cfr. p. 285), ‘esbozo’ (cfr. p. 292), ‘conato’ (cfr. p. 690).

⁴ La amplitud del término *Regung* es tal que en otros pasajes del mismo texto *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, en los que cambia ligeramente el contexto, el traductor lo traduce con otra palabra. Por ejemplo, cuando acompaña a amor (*Liebensregung*), se puede entender como ‘impulso’ (cfr. M. Scheler, *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, p. 59); y se puede entender todavía de modo más general, como ‘emoción’ (cfr. p. 47).

⁵ Más de 22 veces; cfr. M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, pp. 29, 30, 33, 36-42, 44-52, 54, 57, 59.

⁶ M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 47. Ésta es una expresión complicada de traducir, y de hecho el traductor de la edición española omite el término *zielmäßige*. Literalmente (en términos

El término *Gewissen* se refiere a la conciencia moral, lo cual no necesita mayor aclaración, pues es claro que el arrepentimiento es un fenómeno eminentemente moral.

Lo relevante de esta idea es que el arrepentimiento es entonces una acción o movimiento genuino, es decir, es un fenómeno originario del alma. O, por mejor decir, no es un resultado de la inserción de un factor exógeno, y no se puede reducir causalmente a un fenómeno distinto de él mismo: no es una suma de sentimientos anteriores o un estado o sentimiento resultante de una afección exterior. Por ello, será un fenómeno simple, porque para Scheler lo compuesto es resultado de la suma de distintos fenómenos. No es conveniente precisar más las implicaciones de esta afirmación, pues ellas serían ya el contenido del fenómeno, que se verá más adelante.

Baste decir aquí que esta tesis conlleva localizar el fenómeno del arrepentimiento en el alma del hombre y, además, hacerlo de modo claro, y por ello es una forma adecuada de comenzar. Además, está en la base de la crítica a aquellas teorías que consideran al arrepentimiento un fenómeno derivable, una mera reacción psicológica frente a una acción.

b) Iniciativa divina

Para Scheler, la tesis anterior no implica necesariamente que la iniciativa del arrepentirse de la persona deba provenir de su propia voluntad, sino que cabe que Dios tome el origen radical de dicho acto. Esta tesis es de gran relevancia antropológica porque presupone, en última instancia, que Dios no es ajeno al alma humana, sino íntimo a ella.

schelerianos) la expresión significa ‘movimiento del ánimo que tiene en sí objetivo’, y es adecuada a esta explicación porque implica que el objetivo del movimiento es cooriginario con el movimiento mismo, no depende de un acto distinto. Así lo explica Scheler en un fragmento de *Der Formalismus in der Ethik*, donde desarrolla lo que según él son las *zielmäßige Streben*. Aunque se refiere a la tendencia, la discusión gira sobre la condición de *zielmäßig*: “El objetivo [*Ziel*] reside en el *transcurso* [*Verlauf*] mismo del tender; no depende de un *acto representativo* cualquiera, sino que es “*inmanente* [*immanent*]” a la tendencia misma, como el “contenido” es inmanente a la representación. Hallamos la tendencia con objetivo [*zielmäßige Streben*] dirigida ya hacia éste, sin que sea *propuesto* ese objetivo por el querer central (o el desear), que procede del centro del yo. Una tal tendencia que tiene ya un *objetivo* [*Ein solches zielmäßiges Streben*], o una “*apetición* [*Erstreben*]”, puede a su vez ser juzgada como “adecuada al fin [*zweckmäßig*]” o “no adecuada al fin [*unzweckmäßig*]””; M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, en *Gesammelte Werke*, tomo 2, Francke-Bouvier Verlag, Bonn, ⁵1966, p. 55.

Dentro de la misma frase de la expresión *Regung des Gewissens*, lo siguiente que dice Scheler es que en tales pronunciamientos se percibe “el perfil esbozado [*Umrißlinien*] de un invisible e infinito juez [*Richter*]”⁷. Precisa un poco más diciendo que “estos pronunciamientos resaltan [*scheinen*] como una lengua natural sin palabras con la que Dios habla con el alma. [...] Ellos mismos ejercen de por sí aquí esa función de presentar a Dios, y es preciso a la inversa cerrar los ojos y apartar la vista para no co-vivenciar esa función en ellos”⁸.

A pesar de no estar todavía justificada, considera necesario aportar esta densa y polémica tesis por dos motivos. El primero, porque es un hecho de experiencia, es decir, es previo a todo análisis fenomenológico, o en términos schelerianos, es *de la esencia* de los pronunciamientos de la conciencia que en ellos aparezca Dios. Esto no viene con la demostración: con arrepentirse uno mismo ya se comprueba⁹.

El segundo motivo es que lo que está en juego es la unidad del fenómeno: “sin la co-percepción [*Mitgewahrung*] en ellas de un juez santo, esos pronunciamientos mismos se desharían en una variedad de acontecimientos (sentimientos, imágenes, juicios), y ya no habría fundamento alguno para su concepción unitaria en general”¹⁰. De este modo, Scheler entronca con lo dicho en el apartado anterior sobre la inderivabilidad de los pronunciamientos de la conciencia, a lo cual da un fundamento trascendente. Las implicaciones de esta tesis las desarrollará más adelante (casi al final del escrito), aquí se limita a indicarla, porque constituye, como veremos, no sólo el punto polémico sino el mismo objetivo (*Ziel*) del arrepentimiento.

c) Especificidad del arrepentimiento y propósito del estudio

A continuación Scheler procede a localizar el arrepentimiento con mayor concreción, dentro de los pronunciamientos de conciencia, diciendo que de entre ellos “es aquél que se comporta esencialmente de modo judicial y se refiere al pasado de nuestra vida”¹¹. No estamos todavía ante una definición, sino más bien ante una delimitación de aquello que es específico de un fenómeno por relación a otros.

⁷ M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 29.

⁸ M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 29.

⁹ “En el vivenciar se presenta algo que es trascendente al material que lo presenta, y sin embargo, co-captado [*miterfaßt*] en ese material”; M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 29.

¹⁰ M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 29.

¹¹ M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 29.

Scheler advierte además que estamos ante un fenómeno “abismal, profunda y frecuentemente desconocido por el *désordre du coeur* del presente”¹². Por ello, ofrece a continuación los pasos que seguirá su investigación: primero una crítica de las modernas teorías acerca del origen del arrepentimiento y posteriormente la determinación positiva de su esencia (*positive Wesensbestimmung*).

Casi al final del escrito Scheler señala que su intención es que el método de esta investigación sea exclusivamente filosófico, es decir, sin saltos a la teología¹³.

d) Teorías sobre el arrepentimiento

Scheler dedica varias páginas¹⁴ a desvelar y criticar diversas opiniones de la filosofía moderna cuya aproximación considera reduccionista. El objetivo común de estas teorías es demostrar que el arrepentimiento sea un fenómeno psicológicamente artificial, no espontáneo. Si el arrepentimiento no es espontáneo sino reactivo, es fácil entonces verlo como un resultado inconsciente, un derivado. Si fuese un derivado entonces sería de grado inferior, pues Scheler tiene en la cabeza la jerarquización que ha hecho de las reacciones con respecto a los actos espontáneos¹⁵. La diferencia entre cada postura viene dada por aquello de lo que se considere derivado el arrepentimiento, bien sea de un engaño de la propia psique¹⁶, de una autorrepresalia, de un temor¹⁷, de una resaca moral o de una enfermedad psíquica de adicción al sufrimiento. Si estas teorías son ciertas, el arrepentimiento es secundario y se le puede considerar prescindible, un lastre. Ello, según Scheler, lo hace toda la filosofía moderna¹⁸.

¹² M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 29.

¹³ Cfr. M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 57.

¹⁴ Cfr. M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, pp. 29-33.

¹⁵ En virtud de su axiología, Scheler subordina jerárquicamente las reacciones de respuesta (*Antwortsreaktionen*), como por ejemplo la alegría por algo o la simpatía, a las funciones (*Funktionen*), como el ver o el oír, y éstas a su vez a los actos espontáneos (*spontanen Akten*), como el conocer, el querer o amar (cfr. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, p. 118).

¹⁶ Scheler asigna esta teoría, para él la más salvaje, a Nietzsche cfr. M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 31.

¹⁷ Esta teoría es para Scheler la más extendida en toda la filosofía moderna, y sus máximos exponentes serían Lutero y Spinoza (cfr. M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, pp. 42-43).

¹⁸ Cfr. M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 29-30.

Pero el arrepentimiento no puede ser una producción artificiosa de una lamentación anterior, ni una ficción de una psique autolesionante. Scheler se cuida mucho, a lo largo de todo el escrito, de distinguir el arrepentimiento, como fenómeno originario, de fenómenos anejos a él que son por tanto derivados, que bien cooperan a su aparición o bien son consecuencia de ella.

e) Causa principal del error de las teorías modernas

Yendo un poco más lejos de lo apuntado, sostiene Scheler que, en última instancia, el error de los reduccionismos modernos se encuentra en ámbito antropológico. Aunque ésta es una idea densa, a cuyo descubrimiento y explicación Scheler ha dedicado multitud de páginas en varias obras, puede resumirse así: no haber distinguido suficientemente entre el flujo causal-natural por un lado y el juego del flujo vital y la persona por otro. Escribe Scheler:

“Una de las causas principales del desconocimiento de la esencia del arrepentimiento [...] es una falsa representación acerca de la relación estructural interna de nuestra vida espiritual. No se puede comprender plenamente el arrepentimiento, en modo alguno, sin ponerlo a la luz de una intuición global más profunda de la peculiaridad de nuestro flujo vital en relación con nuestra firme [*feststehende*] persona”¹⁹.

Lo que aquí Scheler indica es que la estructura interna espiritual del hombre es compleja, pero no en el sentido de que en ella intervengan una pluralidad de factores, sino compleja en sentido antropológico estricto: el hombre es una estructura, consta de capas, no puede reducirse a un solo modo o nivel. Dos páginas antes, dentro de otra argumentación, lo había enunciado Scheler quizá con más claridad: “nuestra naturaleza contiene peculiares grados [*Stufen*] de su ser [...]: espíritu, alma, organismo, cuerpo”²⁰. A la postura contraria la califica de

¹⁹ M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 33. El adjetivo “*feststehende*” me parece difícil de traducir al castellano en este lugar. Scheler lo emplea muy pocas veces a lo largo de su obra, y sólo una vez, aquí, acompañando al sustantivo ‘persona’. Considero que la traducción de la versión castellana exagera el sentido, traduciéndolo como ‘inmutable’ (lo cual sería más bien *unveränderlich*) (cfr. *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, p. 16). Eso implica entender a la persona solamente en contraposición a la fuerte mutabilidad del flujo vital. En mi opinión, puesto que el adjetivo alemán no es un término negativo, y con ánimo de cuadrarlo mejor dentro de la antropología scheleriana, la cual mira a la persona más allá de su relación al flujo vital, prefiero traducirlo por ‘firme’. De todos modos, el adjetivo es incluso prescindible.

²⁰ M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 30.

monismo. Si esto se olvida, ocurre entonces que la intimidad del hombre se reduce al flujo de la naturaleza muerta.

El alcance que tiene esta tesis, ya lo hemos dicho, es grande, y tiñe toda la obra del autor, pues es tesis antropológica central. No es lugar este trabajo para desarrollarla en todas sus implicaciones, y no obstante la trataremos con cierta amplitud un poco más adelante. Ahora lo oportuno es mostrar en qué se apoya Scheler para defenderla, lo cual, aunque suponga detenernos brevemente en una cuestión metódica, cae dentro de su discurso sobre el arrepentimiento.

Scheler acude a la vivencia del tiempo para distinguir persona de flujo vital. El tiempo es por tanto un buen camino para hablar del espíritu humano, y aquí resuena la idea aristotélica de que el tiempo es la medida del cambio y de que sólo el alma puede medir el tiempo²¹. Si ambas cosas son ciertas, es en la vivencia del tiempo donde habrá de comparecer más expresamente la distinción de persona y “flujo vital”, pues aquel sujeto (persona) que mide el tiempo forzosamente no lo sufre del mismo modo que aquello que es medido por el tiempo (el flujo vital). Además, este método tiene la ventaja de que del tiempo todos tenemos una vivencia concreta y cotidiana.

La argumentación de Scheler²² consiste en que, si bien los acontecimientos naturales se suceden como una corriente (*Strom*) discreta en la cual sólo los momentos consecutivos se relacionan entre sí, y por lo mismo dos momentos no consecutivos no pueden en absoluto ponerse en relación²³, la temporalidad de la persona es distinta. Desde la experiencia que tiene la persona del tiempo, hay que decir que “en la vivencia de uno cualquiera de nuestros momentos vitales temporalmente indivisibles se nos hacen co-presentes la estructura e idea del *todo* de nuestra vida y de nuestra persona”²⁴. Esto significa que en el nivel de la existencia personal (*persönliches Dasein*), “cada uno de esos momentos vitales [...] contiene en sí –sigue Scheler– sus tres extensiones: del presente vivido, pasado vivido y futuro, cuya dación [*Gegebenheit*] se constituye en la percepción, recuerdo inmediato y expectativa inmediata”²⁵.

Cada vivencia no es sólo su puro y efectivo haber acontecido, que queda en el pasado, sino que “la eficacia total de una vivencia co-pertenece [*mitgehört*] a su pleno sentido [*volle Sinn*] y a su valor definitivo [*endgültige Wert*] [...]”. An-

²¹ Cfr. Aristóteles, *Física*, Δ, 11, 223a24-25.

²² Cfr. M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, pp. 33-34.

²³ Es decir: dada una serie temporal ‘a-b-c-d’, siendo ‘d’ un momento futuro respecto de ‘a’, no puede decirse que ‘d’ esté determinado por ‘a’, sino sólo que ‘d’ lo está solamente por ‘c’, ‘c’ solamente por ‘b’ y ‘b’ solamente por ‘a’. De modo que desde ‘d’ no se puede hablar de ‘a’, que ya pasó a momento pasado inalterable.

²⁴ M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 33.

²⁵ M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 33.

tes del final de nuestra vida, todo pasado es, al menos según su sentido, siempre únicamente el problema de qué vamos a hacer con él”²⁶. De modo que ninguna vivencia está definitivamente clausurada en el pasado. Por consiguiente, en cualquier “momento” la persona puede volverse sobre cualquiera de los “momentos” pasados y modificarlo de alguna manera. No puede modificar su realidad, o carácter de efectivamente real (*Wirklichkeit*), pues es palmario que nadie puede hacer que no sea aquello que ya ha sido. Pero sí tiene poder sobre algo de las acciones pasadas que Scheler llama su sentido y su valor²⁷. Ambos están entonces, en cada momento de nuestra vida, en nuestra libre esfera de poder (*freie Machtsphäre*), en tanto podemos incluirlos en el sentido al que apuntan o rechazarlos como no valiosos.

f) Definición de arrepentimiento

Respecto de una acción mala no sólo cabe que nos representemos su disvalor, sino que podemos cambiar su sentido mediante un acto determinado. Tal acto es para Scheler el arrepentimiento, del cual ahora considera que puede ofrecer una primera definición: “arrepentirse significa, ante todo, volviéndonos sobre un fragmento de nuestra vida pasada, imprimirle un nuevo sentido de miembro y valor de miembro”²⁸. Cada fragmento de nuestra vida es susceptible de ser elevado a miembro, de ser reincorporado en el verdadero valor que queremos darle, pues el pasado no es inalterable, sino que es una unidad de sentido, valor y eficacia, y en tales dimensiones no es sólo alterable, sino redimible.

g) Objeto del arrepentimiento y correcta comprensión de la teoría de niveles

Si entendemos con precisión lo dicho hasta aquí, para Scheler no es correcto decir que el objeto del arrepentimiento sea la acción pasada. Lo que hemos visto hasta ahora le ha servido para explicar las condiciones de posibilidad de que la persona vuelva sobre su pasado. Sobre el objeto del arrepentimiento, Scheler escribe, en uno de los fragmentos más interesantes del libro: “El objeto del

²⁶ M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 34.

²⁷ No es necesario entender aquí lo que significan individualmente las nociones de sentido y de valor. Basta con saber que se distinguen, complementándose con ella, de la noción de eficacia causal de la acción o efectividad de la acción.

²⁸ M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 35.

arrepentimiento [*Reuegegenstand*] no es propiamente la acción pasada que aparece en el recordar, ni el estado disvalioso de nuestra ejecución de ella, sino aquel yo-miembro [*Glied-Ich*] en nuestra persona total misma; ese yo de cuyas raíces brotó entonces la acción y el acto de voluntad es, precisamente en la forma del arrepentirse, rechazado y expulsado, por así decir, de la totalidad de la persona”²⁹.

Lo más destacable de este párrafo, como se habrá notado, es su virtualidad antropológica en torno a la distinción entre persona y yo. No obstante, aquí no hacemos más que consignarlo como testimonio del verdadero objeto del arrepentimiento; sus implicaciones las veremos más adelante.

Según veíamos, arrepentirse no significa desentenderse de una acción, sino incorporarla de nuevo, cambiándole el sentido y el valor. Por eso, el verdadero objeto del arrepentimiento, aquello que es reproable de suyo, es el yo del que brotó tal acción, o como Scheler lo llama, la “*bereuten Unwertverhalt: daß ich dies tat, daß ich so war*” (“la situación disvaliosa de la cual me arrepiento: que yo hice esto, que yo fui así”)³⁰. Tal yo-pasado es rechazado, expulsado o más bien superado, no queremos tener nada que ver con él, no queremos identificarnos con él.

Scheler considera que no es adecuado hablar, como han hecho otros autores, de dos tipos distintos de arrepentimiento, que serían uno del ser (*Seinsreue*) y otro de la acción (*Tatreue*). Esta teoría, a su juicio, procede de convertir en diferencia, radicalizándola, la simple oscilación de preponderancia del *yo-pasado* en el recuerdo arrepentido (*reuevolle Erinnerung*). Cuando la preponderancia la tiene la situación disvaliosa objetiva del yo de la acción (*objektive Unwertverhalt des Tat-Ichs*), se confunde con un arrepentimiento del acto. Por el contrario, si la preponderancia la lleva el mismo yo-miembro pasado (*vergangen Glied-Ichs*), se confunde con un arrepentimiento del ser.

Ahora bien, aunque no haya tipos, lo que sí que caben son grados de arrepentimiento en el sentido de profundidad del yo que es superado. Es palmario que cabe que el arrepentimiento sea “de toda una vida” y no sólo de acciones puntuales, y por lo tanto cabe que el yo reprobado sea más o menos profundo. Uno puede arrepentirse de un *yo que hizo tal cosa* o de un *yo que lleva haciendo tales cosas desde que puedo recordar*.

Siendo esto así, caben a su vez estratos de profundidad del yo, o, como Scheler los llama, niveles de recogimiento y concentración del vivimos a nosotros mismos (“*Stufen der Sammlung und Konzentration des Uns-selbst-*

²⁹ M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 39.

³⁰ M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 35.

Erlebens”³¹). Usando una noción más común, Scheler se refiere a estos niveles también como “niveles de recogimiento de la personalidad [*Sammlungstufen der Persönlichkeit*]”³². La sede de esta tesis es propiamente antropológica, y la trataremos con detenimiento más adelante. Por ahora, basta con decir que el acto que efectúa el cambio (ascenso) de un nivel de recogimiento a otro es precisamente el acto de arrepentimiento:

“Se podría pensar de entrada que el acto de arrepentimiento no efectúa el cambio de nivel, la elevación de nosotros mismos; que más bien ese acto es sólo signo [*Zeichen*] y consecuencia [*Folge*] [...]. El arrepentimiento no parece presuponer ya aquella elevación de nivel del ser moral; al contrario, debe provocar esa elevación. Por tanto, es en uno y el mismo acto dinámico donde acontece tanto la ascensión del yo a la posible altura de su esencia ideal, como el creciente ver bajo sí, el rechazo y la expulsión del antiguo yo”³³.

Para Scheler, esta cuestión de los niveles del arrepentimiento radica, en última instancia, en que es imposible un arrepentimiento *de la persona*, es decir, que la persona se arrepienta de sí misma, de su propia esencia (*Wesen*)³⁴. Por ello, no cabe un arrepentimiento que sea estricta y exclusivamente del ser por contraposición a otro exclusivamente del acto: no cabe hablar de compartimentos estanco sino de distinciones de grado, las cuales quedan siempre “por debajo” de la persona.

h) Fenomenología del temor

Tras un inciso³⁵ en el que Scheler explica de qué modo el temor tiñe las opiniones de Lutero y Spinoza sobre el arrepentimiento, hace una fenomenología del temor para distinguirlo adecuadamente del arrepentimiento. A pesar de que el temor fue desechado al principio como origen necesario del arrepentimiento porque hacía de éste un fenómeno causalmente derivable, a esta altura del discurso es posible hacer una fenomenología consistente del temor y en consecuencia una crítica consistente de la teoría que lo considera origen del arrepentimiento.

³¹ M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 40.

³² M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 40.

³³ M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, pp. 41 y 42.

³⁴ Cfr. M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 40.

³⁵ Cfr. M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, pp. 42-43.

Sostiene Scheler que, la mayoría de las veces, el temor suele ser aquello que “no nos deja en absoluto alcanzar aquel estado anímico de recogimiento [*Sammlung*] donde sólo el auténtico arrepentimiento es posible. El temor dirige nuestra atención hacia fuera, al peligro próximo”³⁶. La justificación es un simple ejemplo, pues esto es un hecho de experiencia. El temor es un aviso de peligro externo, que de suyo no permite que la persona tome seria conciencia de que alguna acción suya era reprochable: el temor agita, no serena. Incluso, dice Scheler, el temor se dirige al futuro inmediato, mientras que, como hemos visto, el arrepentimiento se dirige al pasado.

Lo más interesante es aquí de nuevo la tesis antropológica con la que Scheler explica este hecho de experiencia: “en nuestra conciencia somos capaces [...] de constatar [...] cómo el temor surge del centro de nuestro sentimiento vital [*Zentrum unseres Lebensgefühls*], y que con abstracción de su portador (el organismo y sus sensaciones) se suprimiría totalmente; el arrepentimiento, en cambio, mana palpablemente de nuestro centro espiritual de la personalidad [*geistige Persönlichkeitszentrum*]”³⁷.

El rendimiento fenomenológico de esta distinción es que en virtud de ella es claro entonces que temor y arrepentimiento pueden aparecer simultáneamente en una persona, puesto que son autónomos. Así las cosas, no puede ser el temor causa necesaria y suficiente del arrepentimiento porque entonces el temor, tras haber derivado en arrepentimiento, desaparecería. Es claro que el temor y el arrepentimiento suelen comparecer simultáneamente, porque las acciones moralmente reprochables muchas veces tienen además malas consecuencias. La conclusión para Scheler es que el temor puede ser de vez en cuando causa del arrepentimiento, porque puede ocurrir que primero el temor nos desaconseje la acción, y desde ahí pasemos a descubrir que además es inmoral. Pero con mayor frecuencia el temor contamina el arrepentimiento.

i) Arrepentimiento y culpa

Scheler prosigue su análisis del fenómeno del arrepentimiento precisando dos ideas que habían aparecido anteriormente de modo impreciso: cuál sea el objetivo del arrepentimiento y cuál sea el lugar de la culpa dentro del arrepentimiento.

Hemos visto que el objeto del arrepentimiento es el *yo-pasado del que brotó la acción*, es decir, arrepentirse es *arrepentirse de tal yo*. Pero la pregunta que

³⁶ M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 43.

³⁷ M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 44.

nos hacemos ahora, puesto que objeto y objetivo no son lo mismo, es: ¿cuál es el objetivo? Es decir, si el acto de arrepentirse brota del centro personal espiritual, pero no cabe un arrepentirse de dicho centro personal, sino sólo de un yo, ¿qué se juega en ello la persona?

Scheler ofrece la siguiente respuesta: “El objetivo [*Ziel*] de ese movimiento es una negación emocional y una neutralización de la eficacia de la culpa [*Schuld*], un oculto esfuerzo por expulsarla del núcleo de la persona [*Person-kern*] para salvar [*‘heil’ zu machen*] a ésta”³⁸.

Si examinamos con atención la frase, el objetivo del arrepentimiento tiene dos dimensiones: primero la eliminación de la eficacia de la culpa y luego la salvación de la persona. La primera tiene a su vez por objetivo la segunda.

¿Qué es la culpa? Parafraseando a Scheler³⁹, es una *cualidad mala* adherida al centro personal de actos. No es un sentimiento, sino una cualidad. Se ha adherido no esporádica sino permanentemente en virtud de los actos malos realizados por la persona. Esto tiene que ver con la idea, presente ya en la filosofía griega, de que las acciones del ser humano tienen una repercusión sobre el principio que las realiza, es decir, sobre sí mismo. De modo que hacer acciones malas conlleva convertirse progresivamente en mal hombre. La concepción scheleriana de la culpa es entonces deudora del concepto aristotélico de hábito operativo vicioso. Para Scheler ser culpable es lo mismo que para los griegos ir haciéndose progresivamente malo, pues la culpa “entra en todo lo que el hombre quiere y hace; y ella le determina [*bestimmt*], sin él saberlo, a proseguir en su dirección”⁴⁰.

Aquí es urgente una precisión, aunque supone entrar *in oblicuo* en el rendimiento antropológico del arrepentimiento. Si bien venimos diciendo que con el arrepentimiento se expulsa por elevación el *yo-pasado* que fue el que realizó la acción, lo que ahora decimos es que la persona no se ve incólume ante el mal que realiza. La estructura *persona-acto* es someramente como sigue: los actos brotan en última instancia del centro personal de actos y por tanto dejan en él un poso (y por eso se puede hablar de culpa), pero no se adscriben a él de modo intrínseco (es decir, no inhiere en él para siempre), porque los puede reprobear (eso significa el arrepentimiento). Veremos esto con más detenimiento, ahora

³⁸ M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 47. La expresión “ese movimiento” es anafórica, está referida a la expresión “movimiento teleológico del ánimo” que aparece en la frase anterior de *Reue und wiedergeburt* y que aquí analizamos en el apartado a).

³⁹ Cfr. M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 48.

⁴⁰ M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 49. Aquí incluso se ve que Scheler ha heredado la idea aristotélica de que el hábito inhiere en el alma más allá del domino despótico de la inteligencia, la cual sólo puede erradicar el vicio indirectamente, elicitando acciones buenas contrarias, las cuales inherirán con el signo habitual contrario.

basta con decir que no está irresolublemente destruida la persona por los actos, sino manchada por ellos en cuanto a su valor. Lo cual no significa ni mucho menos que la mancha sea trivial.

La culpa tiene un efecto coaccionador sobre la libertad. Como veíamos⁴¹, la culpa impide la realización efectiva de los buenos propósitos para el futuro, y es así que es el “lastre del pasado”⁴². Lastrarse al pasado tiene algo de lástima de uno mismo, porque provoca estancamiento, detención. Estancamiento aquí quiere decir dejar de actuar desde la libertad, e intentar actuar con el menor riesgo posible, teniendo como horizonte la seguridad (el estancamiento total es imposible en vida, se entiende, porque en vida el futuro nunca es totalmente asegurable). El estancamiento interior viene a ser lo contrario de la valentía que afronta el futuro. La libertad queda progresivamente condenada a obrar según el pasado, porque lo repetido es más seguro que lo desconocido. Entonces, la persona va siendo menos libre cada vez: se relega a acciones cada vez menos nuevas; y cuanto más repetitivo, más mecánico, menos libre.

El arrepentimiento, para ser exitoso de verdad, necesita eliminar esa culpa. Es obvio. Y efectivamente lo hace, pero no del mismo modo como expulsa el *yo-pasado*, sino más bien como consecuencia. Scheler no es ahora tan explícito como lo lleva siendo hasta aquí. Lo que Scheler dice aquí es que hacerlo es su objetivo, no su objeto, y que por tanto el arrepentimiento es exitoso sólo si borra esa culpa. Y con la experiencia en la mano Scheler mantiene que el arrepentimiento es exitoso, porque produce una satisfacción cierta y creciente. Pero cómo lo hace, cómo borra la culpa, es algo misterioso. Está sustraído al dominio del hombre. Scheler necesita hablar aquí de Dios, en el sentido que intuimos en el apartado a) como algo íntimo al alma.

j) Renovación, regeneración

Veíamos que el eliminar la eficacia de la culpa persigue a su vez la salvación del alma. Cuando Scheler habla de “salvar (*‘heil’ machen*) el alma”, no está pensando directamente (aunque sí en última instancia) en la perspectiva religiosa de la salvación del alma tras la muerte.

‘Salvar’ el alma quiere decir en primera instancia ‘liberarla’, es decir, posibilitar un ‘corazón nuevo’ (*neue Herz*) no lastrado por el pasado. Es por tanto la consecuencia inmediata de la eliminación de la eficacia de la culpa. Scheler la llama también “renovación” (*Erneuerung*) y “liberación de la muerte moral”

⁴¹ Cfr. *supra*, apartado f).

⁴² Esta expresión es mía, aunque la idea es claramente scheleriana según lo visto.

(*Befreiung vom sittlichen Tode*)⁴³. En primera instancia la salvación “es únicamente el fruto de la actividad natural del alma dejada a sí misma, liberada de culpa, reinstalada en sí misma y en su originario derecho soberano. [...] Pues no hay arrepentimiento alguno que no lleve consigo, ya desde su inicio, el proyecto de un corazón nuevo”⁴⁴. No hablamos por tanto de salvación en sentido religioso. Pero ya hemos visto que esto no es más que una declaración, y que es en su justificación donde sí que necesita entrar Dios en acción.

k) Arrepentimiento y Dios

En el apartado *b)* vimos que en los *Gewissensregungen* aparece sin quererlo la figura de un juez divino. Y en el apartado *i)* hemos visto que el modo del borrar la culpa es misterioso, es incomprensible si no se piensa en un ser trascendente.

Scheler se ve obligado ahora, al término de su análisis, a compaginar estas dos ideas y cerrar así la fenomenología del arrepentimiento, en los siguientes términos: “el arrepentimiento adquiere su pleno sentido y logra su plena elocuencia [...] sólo cuando es vivido como insertado en un contexto *metafísico-religioso* del mundo”⁴⁵.

Nos decía Scheler al principio que los *Gewissensregungen* presentan de por sí a Dios, sin que medie razonamiento por nuestra parte. Ahora casi al final nos declara algo más elaborado: “El arrepentimiento, aunque se dirige como acto personal al propio corazón cargado de culpa [*schuldbeladene Herz*], trasciende por sí mismo nuestro corazón y divisa [*hinausspäht*] más allá de su estrechez, para hacerle sumergirse otra vez [*zurücktauchen zu machen*], sacándolo de su impotencia, en un barruntado [*geahnte*] centro de las cosas, en la eterna fuente de energía de todas las cosas. Esto pertenece al sentido inmanente del arrepentimiento mismo plenamente vivido”⁴⁶.

Se ve claramente que es la hipótesis inicial precisada con las nociones que hemos ido descubriendo durante el trayecto. La tesis es que el arrepentimiento

⁴³ Cfr. M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 49.

⁴⁴ M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 50. Tras hablar de la regeneración, lo siguiente que hace Scheler es decir que no es sólo un fenómeno individual, sino también colectivo. Es decir, en tanto se hace frecuente el arrepentimiento individual, se puede hablar entonces de corrientes históricas de arrepentimiento que impregnan una sociedad determinada y la regeneran moralmente (cfr. pp. 51-54). Según nuestros intereses, esto no tiene mucha relevancia.

⁴⁵ M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 54.

⁴⁶ M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 54.

es la mirada que, íntimamente, sin mediación discursiva, acerca el centro personal a Dios. En el fondo, a modo de presupuesto, late la idea de que con respecto al objetivo del arrepentimiento, la salvación del alma, la propia alma no tiene la última palabra. Entonces tiene que ser trascendida, es decir, el arrepentimiento tiene que posibilitar que el alma se trascienda a sí misma, ya que sólo así podrá lograr su salvación.

Es un hecho de experiencia que nuestro futuro no está en nuestras manos, pero menos aún el futuro en sentido personal, es decir, el futuro que se abre en sentido íntimo tras el arrepentimiento. Scheler llama a este futuro “libre y espontáneo comienzo, inicio virginal, de una nueva sucesión vital”⁴⁷. Cuanto más nos alejamos de la legalidad causal, ascendiendo a través de los niveles de recogimiento de la personalidad, tanto más difícil se hace el dominio sobre los nuevos objetivos. Tanto más difícil se vuelve conocer el término o prever el resultado. Por eso Scheler habla aquí de la ‘estrechez’ del corazón, refiriéndose a la escasa preponderancia que posee respecto de su propia salvación. De hecho, según él es preciso ‘sustituir’ el corazón: “el arrepentimiento nos da una nueva fuerza de decisión y un corazón nuevo a partir de las cenizas del viejo. Pero ¿dónde está la fuente de esa fuerza para la construcción de ese corazón nuevo?”⁴⁸.

Se sigue de esto que con respecto a nuestro destino personal, con respecto a ese nuevo corazón que anhelamos, estamos en una posición a la espera. Esto no significa necesariamente pasividad, es obvio según todo lo dicho hasta aquí (el arrepentimiento no es un estado sino un acto). Esta espera implica que nuestro destino lo hemos de enfrentar con cierto misterio. Ese carácter misterioso le pertenece esencialmente, aunque no hablemos de *destino* en el sentido de *fatum*: de todos modos es incierto. En esa incertidumbre, según Scheler, o entra Dios de alguna manera, o es incertidumbre definitiva y dramática.

Según lo visto hasta aquí, cabe decir que el arrepentimiento es la declaración más perfecta de la *propia* incapacidad ante el *propio* futuro, de la ‘estrechez’ del corazón. Por ello no es de extrañar que para Scheler el arrepentimiento sea el cauce más adecuado para *notar* de algún modo a Dios. Más claro no lo puede tener Scheler: “si no hubiera otra cosa en el mundo a partir de la cual extrajéramos la idea de Dios, el solo arrepentimiento podría hacernos notar [*uns aufmerksam machen*] la existencia de Dios”⁴⁹.

¿De qué modo permite el arrepentimiento tal noticia de Dios? Dice Scheler que el arrepentimiento comienza con una acusación (cosa que es obvia) pero,

⁴⁷ M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 36.

⁴⁸ M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 55.

⁴⁹ M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 55.

¿ante quién?⁵⁰ Esta pregunta es, en este momento de la argumentación, muy pertinente y muy precisa: si tenemos en cuenta lo alcanzado a estas alturas, no puede ser cualquier persona, porque estamos en la intimidad del corazón. Scheler lo dice con un tono más expresivo: “¿a quién confesamos entonces, cuando sin embargo los labios callan externamente y estamos a solas con nuestra alma?”⁵¹. Aquél que sea interlocutor del arrepentimiento lo será de la más estricta intimidad.

Al situarnos en el ámbito de la estricta intimidad, el análisis ha de detenerse. No se puede hacer análisis de la intimidad, porque la intimidad es lo irreductible. Las acciones y los movimientos son susceptibles de análisis porque son troceables: en ellos detectamos objeto, fin, circunstancias, agente, destinatarios, etc. Pero la intimidad no es de esta clase. Determinar de qué clase sea la intimidad es una cuestión a investigar en ámbito antropológico, pero ha de quedar claro que no forma parte del reino de lo analizable.

A pesar de esto, Scheler no detiene su discurso, pues, como es obvio, algo cabe decir para responder a aquella pregunta que calificábamos como precisa y pertinente (“¿ante quién nos arrepentimos?”). Pero lo hace de tal modo que ya no prosigue la línea analítica que venía siguiendo. Lo que hace es plantear la pregunta por el interlocutor del arrepentimiento de modo progresivamente más preciso, nada más que para enfocar adecuadamente el tema. Lo hace en seis pasos⁵²:

1. ¿Ante quién nos acusamos? (esta pregunta ha sido ya explicada arriba).
2. Además de una acusación hay una confesión interior. ¿Ante quién nos confesamos, cuando sin embargo los labios callan externamente?
3. Puesto que hay una acusación y una confesión, hay una deuda que nos oprime. ¿Ante quién nos sentimos deudores?
4. El arrepentimiento termina con la clara supresión de la culpa. ¿Quién es capaz de eliminarla de nosotros?
5. Si hay opresión es que hay transgresión de una ley aceptada íntimamente. ¿Quién es el legislador?
6. El arrepentimiento termina con la renovación del corazón. ¿Dónde está la fuente de la fuerza para esa renovación del corazón?

Como se ve, en el fondo todas son la misma pregunta, la que interroga por el interlocutor del arrepentimiento. Pero, al precisarla, se ve la riqueza de su contenido, es decir, la “variedad e importancia de los roles” (si se puede decir así)

⁵⁰ Cfr. M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 55.

⁵¹ M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 55.

⁵² Cfr. M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 55.

que cumple el interlocutor del arrepentimiento. Lo que concluye es lo siguiente, en un nuevo párrafo: “Por tanto, en cada regulación parcial de este gran proceso moral un movimiento intencional penetra en una esfera invisible; un movimiento que, *si se deja simplemente a sí mismo y no es distraído por ninguna interpretación prematura*, nos dibuja ante el espíritu, también por sí mismo, *el misterioso perfil [Umrisse] de un juez infinito*, de una misericordia infinita y de una fuente infinita de poder y de vida”⁵³.

Esta conclusión no hace sino refrendar la última frase del párrafo anterior al de las seis preguntas, que aquí citábamos al principio del apartado, y que decía así: “esto pertenece al sentido inmanente del arrepentimiento mismo plenamente vivido”. Es decir, la conclusión es que la acción de la divinidad en el alma “durante” el arrepentimiento es un hecho de experiencia, estrictamente transdiscursivo. Pero analicemos detenidamente el párrafo.

Es significativo que la primera frase se vincula a la anterior, que era interrogativa, mediante la conjunción ‘por tanto’ (*also*). En principio, esto es erróneo, pues ninguna interrogación se prosigue con un “por tanto”, porque no se ha presentado anteriormente una afirmación de la que otra se pueda deducir, sino que se ha planteado una duda. Pero cabe también que la interrogación presentada anteriormente sea una interrogación retórica, es decir, que no persigue respuesta. Ésta es la opción más plausible. Esto significa que Scheler, con la interrogación anterior, no pide una contestación (como hemos dicho ya), sino que quiere mostrar que de suyo en el arrepentimiento opera Dios. ¿Por qué lo plantea de modo interrogativo-retórico? Porque también tiene que mostrar que no sabe cuál es el modo cómo opera. Si consideramos esto así, se entiende por qué la frase dice “por tanto”: al mostrar, desde la vivencia del arrepentimiento, cómo éste pregunta por un ser trascendente al propio corazón, se ve que es necesario que se lo pregunte, es inherente a él.

Scheler es más claro todavía acerca de este punto en la frase siguiente: “si se deja simplemente a sí mismo y no es distraído por ninguna interpretación prematura”⁵⁴. Esto quiere decir que el arrepentimiento naturalmente lleva a Dios, y toda interpretación que lo niegue lo que hace es interponerse prematuramente sobre el curso natural del fenómeno (dentro de este tipo de interpretaciones entrarían todas las criticadas en los apartados anteriores). La dinámica del arrepentimiento es exitosa de suyo.

Es notorio que Scheler evite emplear el término “Dios”. Probablemente lo haga para salvar la precisión fenomenológica que requiere el tema. Es comprensible intuitivamente, puesto que es un término que incluye demasiados atributos que no vienen a cuento del arrepentimiento. Pero hay un motivo más importan-

⁵³ M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 55. La cursiva es mía.

⁵⁴ M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 55.

te. Lo que debe decir Scheler de Dios es lo que de Él muestra el arrepentimiento. Recordemos⁵⁵ que el arrepentimiento muestra a Dios de modo vivencial, no según un razonamiento causal. Lo decía Scheler así: “En el vivenciar se presenta algo que es trascendente al material que lo presenta, y, sin embargo, co-captado [*miterfaßt*] en ese material”⁵⁶. Es decir, es un mostrar que se puede calificar de transconceptual, y que por tanto no cabe que sea vertido en el discurso de modo conceptual, sino de modo metafórico. Scheler debe hablar, por tanto, echando mano de una metáfora pictórica, de que se nos “dibuja” (*zeichnen*; “traza”, “delinea”) un “misterioso perfil” (*geheimnisvolle Umrisse*). Es un perfil de juez, de misericordia y de poder y vida (esta expresión ya la había empleado al principio de *Reue und wiedergeburt*, esta frase es bastante parecida a aquella otra de “el perfil esbozado de un invisible e infinito juez”⁵⁷, que hemos comentado más arriba). La expresión de “misterioso perfil” es bastante adecuada, refleja bien el hecho de que se percibe con cierta imprecisión algo más allá, algo que tiene que ver con el juez que imputa, la misericordia que perdona y el poder y la vida que regeneran. No basta sólo con el poder, tiene que ser poder de vida porque es poder regenerador.

Si se tiene experiencia de arrepentimiento, se ha de tener a la fuerza experiencia de estos tres factores, que rematan su comprensión. Según su propio curso y en su propio sentido, el movimiento de arrepentirse muestra con cierta imprecisión o nebulosidad la figura de un interlocutor. Este interlocutor en sus tres notas ha de ser infinito, esto significa que su presencia y su acción no están vinculadas a ningún factor finito, lo cual significa, para lo que nos interesa aquí, que tiene poder para actuar al margen de la gravedad de la culpa. Por tanto, la gravedad de la culpa no impide la efectiva eliminación de dicha culpa; sólo la impediría la ausencia de arrepentimiento. Puesto que siempre cabe arrepentimiento, siempre cabe condonación, y esto implica que la condonación depende de un misterioso ser infinito capaz de ello. El término ‘misterioso’ (*geheimnisvolle*) no es sinónimo de extraño o esotérico, sino que pretende reflejar la inmensidad, la inabarcabilidad de dicho ser. Tal ser es por ello trascendente, es decir, está más allá incluso de lo irreducible de la persona.

Scheler dedica ahora algunas líneas a reflexionar sobre la conexión entre un mundo caído y un Dios bueno, primero en estricta perspectiva filosófica, y luego pasa a plantear la misma cuestión asumiendo las herramientas que para ello ofrece la doctrina católica, es decir, pasa a sede teológica. De todas estas reflexiones, algo transversales para una fenomenología del arrepentimiento, lo más relevante es la tesis que vamos a exponer a continuación. Lo vamos a ex-

⁵⁵ Ya habíamos hablado de esto en el apartado b).

⁵⁶ M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 29.

⁵⁷ M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 29.

poner no comenzando por el texto de Scheler sino por nuestro propio razonamiento. A partir del último hallazgo expuesto en este trabajo se sigue lógicamente lo siguiente: si el ser divino es verdaderamente trascendente, si es trascendente en sentido estricto, no cabe decir que es nuestro arrepentimiento el que lo alcanza. Es más, ningún movimiento espontáneo es capaz de ello. Esta idea es densa y aquí es necesario sólo consignarla. Es necesario al menos consignarla por dos motivos: por cuanto Scheler la aborda en el texto que comentamos y por cuanto es relevante efectivamente para la fenomenología del arrepentimiento.

Si Dios es efectivamente trascendente, es en su mano donde está ser descubierto, es gracias a su propia acción en el hombre cómo el hombre lo descubre. Scheler lo expresa de modo sencillo y contundente, diciendo que Dios es trascendente hasta tal punto que por nosotros mismos no somos ni siquiera capaces de distinguir el callar de Dios de su inexistencia. Éste es el texto donde lo explica:

“Si hay una realidad correspondiente a esa idea, puedo no estar nunca en condiciones de constatar esa realidad mediante actos espontáneos de mi conciencia. Y sé además con evidencia que nunca podría distinguir, por un lado, la no-existencia de una realidad que correspondiera justamente con la esencia de la idea para mí tan clara de un Dios personal de, por otro, el mero callar de esa realidad, de su discreción”⁵⁸.

La aplicación de esta tesis al fenómeno del arrepentimiento se resume de modo sencillo: la iniciativa del arrepentimiento es divina. A esto dedica Scheler la última idea de *Reue und Wiedergeburt*, que dice así: “El hombre, tras la ejecución espontánea del arrepentimiento y en mirada retrospectiva hacia el perdón y santificación cada vez más sentidos, vive la fuerza para la ejecución del acto de arrepentimiento como un don gratuito y amoroso de Dios. [...] Primero se nos aparecía ese impulso de amor como amor nuestro. Más tarde vimos que también era ya amor de correspondencia”⁵⁹.

Con esto ha quedado dicho lo más relevante de la vinculación del arrepentimiento a Dios; y también de la fenomenología scheleriana del arrepentimiento. Tras todas estas reflexiones sobre lo divino en el arrepentimiento, no resulta extraño por qué Scheler, ya desde la segunda edición de *Reue und wiedergeburt*, en 1920, lo incluyó como primer capítulo de su obra *De lo eterno en el hombre (Vom Ewigen im Menschen)*, una obra en la que desarrolla su filosofía de la religión y en la que se encuentran la mayoría de sus reflexiones teológicas.

⁵⁸ M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 56.

⁵⁹ M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, pp. 58-59.

2. Virtualidad antropológica de la fenomenología del arrepentimiento

Como dijimos al principio, y además se ha ido viendo en varios puntos clave del discurso, lo más interesante de esta fenomenología del arrepentimiento son las tesis antropológicas que implica, y que aplica. Estas tesis, así también lo hemos dicho al principio, se pueden resumir en una: la persona humana es inobjetable, y en consecuencia hay que distinguir, dentro del ser humano concreto, entre persona y yo.

Antes de explicar esta tesis, considero necesario mostrar la virtualidad antropológica del examen scheleriano de otro fenómeno: la vergüenza. De este modo, tendremos un adecuado término de comparación, por relación al cual destacará más el valor de lo que pretendemos aquí. El rendimiento antropológico de la vergüenza no es contrario al del arrepentimiento, sino que es preliminar: cabe decir que el arrepentimiento prosigue lo descubierto por la vergüenza sin superarlo, sólo profundizándolo y precisándolo. Pero no obstante precisándolo sustancialmente.

a) El hombre como objeto de especial dignidad, rendimiento antropológico de la vergüenza

La vergüenza es, al menos para el segundo Scheler, el sentimiento donde mejor se pone de manifiesto el lugar que al hombre corresponde dentro de la gran jerarquía de los seres del mundo⁶⁰. En la vergüenza destaca la tensión entre corporalidad y espíritu, exclusiva del hombre, de modo agudo. La vergüenza no consiste en la tensión entre uno mismo y otras personas (pues para Scheler no es un fenómeno sólo social⁶¹), sino en la tensión entre lo más general en el hombre (su corporalidad, compartida con los animales) y lo más individual suyo (su personalidad o espíritu). Scheler escribe muchas cosas acerca de la vergüenza, pero lo indicado aquí es lo principal para entrever detrás una antropológica.

Scheler, con esta idea de la oposición entre corporalidad y espíritu, puede decir que “la vergüenza es en general un sentimiento protector del individuo y de su valor individual frente a la esfera entera de lo general”⁶². A pesar de que,

⁶⁰ Cfr. M. Scheler, *Über Scham und Schamgefühl*, en *Gesammelte Werke*, tomo 10, Francke-Bouvier Verlag, Bonn, 1957, p. 67. Scheler tiene un libro largo dedicado al tema de la vergüenza, titulado *Über Scham und Schamgefühl*, publicado por primera vez en 1913. Dentro de las *Gesammelte Werke* está publicado en tomo 10, pp. 65-154.

⁶¹ Cfr. M. Scheler, *Über Scham und Schamgefühl*, p. 78.

⁶² M. Scheler, *Über Scham und Schamgefühl*, p. 80.

según Scheler, hay dos tipos fundamentales de vergüenza, la corporal y la espiritual, ambas confluyen en esta función. “La vergüenza se subdivide en dos formas fundamentalmente distintas, irreductibles la una a la otra: el pudor corporal o vergüenza vital [...] y el pudor anímico o vergüenza espiritual. [...] Ambas formas existen sin embargo sólo en la esfera de aplicación de la protección del valor de sí mismo individual frente a la esfera entera de algo general cualquiera”⁶³. En ambas formas comparece la tensión entre cuerpo y espíritu, pero se distinguen según la mayor preponderancia de uno u otro.

La vergüenza, de este modo, surge en las situaciones en las que es preciso llamar la atención del individuo sobre que éste no puede considerarse (ni admitir que los demás le consideren) como un mero caso de lo general. La vergüenza muestra el valor del individuo humano al propio individuo, le hace objetivamente consciente de su alto valor. Es decir, la vergüenza muestra que el hombre es un ser especialmente digno, podríamos decir, el objeto de mayor dignidad. Esta utilidad de la vergüenza es, de hecho, bastante intuitiva: la vergüenza, cuando es saludable (no cuando sea una timidez patológica), informa de que se nos está tratando por debajo de nuestra dignidad.

Para poder seguir adelante es preciso atajar una posible objeción. En *Über Scham und Schamgefühl* hay un ejemplo de Scheler que puede parecer quizás paradójico en nuestro discurso, pero es en realidad conforme. Opina Scheler que cabe que una persona se dé a sí misma voluntariamente como un caso general, por ejemplo un paciente desnudo ante un médico, y en ese caso no tiene por qué haber vergüenza; pues la situación es asumida y propiciada voluntariamente y es lo oportuno dado el caso. Mucho menos surgirá vergüenza, claro está, si la persona se sabe dada individualmente de modo voluntario, en cualquier situación. La vergüenza surge, con precisión, allá donde se dé una oscilación por parte del prójimo entre “un mentar individualizante y uno generalizante”⁶⁴. Es decir, allá donde haya un cambio de una consideración individualizante a una generalizante o viceversa, mientras que la postura de uno mismo no ha cambiado y no ha cambiado la situación. En ese caso, al cambiar la consideración del prójimo, éste viola la dignidad del individuo, porque transita de estar tratándolo como conviene (o como es necesario) a hacerlo de un modo que no tiene en cuenta su decisión individual.

En terminología kantiana quizás sea más sencillo. Una persona no deja de ser tratada como fin aunque en manos de un médico sólo sea considerada, en orden a curar una enfermedad, como un cuerpo entre otros que funcionan igual. Puesto que su salud lo requiere, su voluntad consiente en el tratamiento que se haga de su cuerpo en orden a conservar su salud, y no hay violación de su dig-

⁶³ M. Scheler, *Über Scham und Schamgefühl*, p. 90.

⁶⁴ M. Scheler, *Über Scham und Schamgefühl*, p. 79.

nidad. Precisamente es tratado como fin en tanto que se persigue su salud individual. Ahora bien, cuando el prójimo, en la situación que sea, cambia su perspectiva sobre el individuo, éste puede pasar a ser usado como medio, porque está siendo utilizado al margen de la necesidad de la situación o al margen de su propio consentimiento.

Según esto, cabe decir que el individuo no merece ser tratado como medio, como instrumento al margen de su individualidad. Ha de ser tratado conforme a su dignidad, la cual está vinculada a su condición de individuo particular, no a su condición de miembro de una especie. El individuo humano es un objeto de la más alta dignidad. Dicho con la terminología de Kant: el individuo humano es siempre fin.

b) La inobjetivabilidad de la persona

La tesis antropológica principal que encierra la fenomenología del arrepentimiento es que la persona no puede ser objeto. No basta con decir que no es medio para otra cosa. Para Scheler, es escaso, aunque no falso, decir que el individuo humano es el objeto más digno. No es su condición de objeto digno lo que le define, sino su condición de persona. Y la persona es inobjetivable. No obstante, cabe hablar de “objeto digno” en tanto que dentro de la individualidad la objetividad corre a cargo del yo. Dicho de otro modo, en clave scheleriana se puede bucear la subjetividad y distinguir en ella lo que es objetivable (el yo) de lo que nunca puede serlo (el ser personal). Veámoslo.

En el Apéndice B del mismo libro *Über Scham und Schamgefühl*, Scheler indica de modo telegráfico la idea de que la persona no puede ser nunca objeto, en la forma en que lo es el yo⁶⁵. No es el único lugar donde lo dice, y desde luego no es donde más lo desarrolla. Pero es oportuno empezar por aquí, para mostrar la continuidad con lo que decíamos arriba a tenor de la vergüenza, y porque este libro sobre la vergüenza está escrito antes que el texto donde más desarrolla la idea, que es un fragmento de la segunda parte de *Der Formalismus*.

La idea de que la persona no sea nunca objeto hace referencia a dos cosas:

1. El modo de ser conocida que le corresponde.
2. El modo que tiene de vincularse a sus acciones.

Es una distinción principalmente antropológica, aunque como hemos ido viendo tiene repercusiones en el ámbito moral. Pero no hay que tomarla como una afirmación moral, es decir, exclusivamente en el sentido de que “la persona

⁶⁵ Cfr. M. Scheler, *Über Scham und Schamgefühl*, p. 151.

no puede ser tratada como una cosa”. No obstante, este principio, que es correcto, es una de las consecuencias en sede moral de la inobjetivabilidad de la persona. Pero esta inobjetivabilidad va más allá, es un descubrimiento fenomenológico y antropológico.

1. Que la persona no pueda ser conocida como objeto tiene que ver con lo que decíamos antes de que la persona no pertenece al reino de lo analizable⁶⁶. Es el fundamento antropológico de aquella afirmación, la cual constituye un interesante descubrimiento fenomenológico. La persona no es analizable, es decir, no es troceable en cosas distintas de sí, porque es irreductible. Por lo mismo, no sólo no es internamente troceable, sino que no es reductible a otra cosa distinta de sí misma. En este sentido es en el que se habla de inobjetivabilidad: la persona no está junto a otros objetos con los que mantiene una relación, no es parte de un mosaico. Dicho de modo más sencillo: en cuanto ciudadano, o también en cuanto trabajador (de cualquier sector), el ser humano es parte de un sistema, y en ese sentido es objetivable: en cuanto trabajador constituye exactamente un lugar claro dentro de un organigrama y coopera a su mantenimiento y desarrollo de una determinada manera. Se puede decir que depende del sistema y es parte útil dentro de él (esto no quiere decir que ese sistema necesariamente sea mecánico, es decir, que viole la libertad). Ahora bien: en cuanto persona (o según nuestro decir anterior, que es más intuitivo, en cuanto *intimidad*) el ser humano es único, nuevo, irreductible. No es un objeto porque no se entiende en dependencia de otros objetos.

Desde el arrepentimiento lo veamos con más claridad, y por eso hemos hecho aquel examen. La persona no es como sus acciones una suma de elementos. La prueba fenomenológica está en que puede arrepentirse, es decir, que cabe arrepentimiento saludable y exitoso: en tanto que puede desprenderse de cualquiera de sus acciones, no se reduce a ellas ni es como ellas. La persona no tiene el modo de ser de una acción, la cual tiene siempre elementos. Esto, que es más o menos obvio, es difícil de tematizar adecuadamente, y el arrepentimiento es un buen comienzo, porque muestra que la persona no está irremisiblemente ligada a sus acciones.

Además de esto, el descubrimiento de la inobjetivabilidad va un poco más allá. Todo lo objetivable es delimitable, es decir, tiene un límite definido. Lo definible es siempre definido mediante otra cosa, bien mediante sus elementos, bien mediante su uso, bien mediante su participación en un sistema, o bien mediante las tres a la vez. Pero la persona es lo irreductible, lo inobjetivable, porque no se puede definir. *Persona* es indefinible, porque es *cada persona*, es una realidad irrepetible.

⁶⁶ Cfr. *supra*, apartado k).

Aquí es preciso hacer una apreciación lingüística: comúnmente se usa la palabra *persona* en sentido general, como un sustantivo más, cuya referencia real es una pluralidad de individuos. Pero precisamente éste es el error más común que enturbia el descubrimiento de la condición de persona. Una de las razones por las que aquí se usan indistintamente los términos *persona* e *intimidad* es evitar este *tópos* erróneo, porque el término *intimidad* no se tergiversa con tanta facilidad (además, de hecho son términos identificables, como estamos viendo).

En virtud de la inobjetivabilidad, la tematización de la persona es difícil, como comprobábamos a nuestro pesar al hablar del descubrimiento de Dios en el arrepentimiento. Al llegar a la intimidad, el conocimiento en su uso común, que depende de la objetivación, se vuelve ineficaz: no se puede reducir lo que allí comparece a una suma de elementos. Es por ello por lo que Scheler se limita a decir que la acción de Dios es constatable íntimamente si el movimiento de arrepentimiento no se obstaculiza ni se tergiversa su interpretación. Cuál sea el método adecuado para conocer la intimidad es un problema que no corresponde plantear aquí, pero que Scheler se ha planteado en algunas de sus obras.

2. El otro aspecto que indicábamos arriba como incluido en la inobjetivabilidad es el modo de vinculación que la persona tiene con sus acciones. En el apartado *i)* decíamos someramente, para no entrar en materia antropológica, que las acciones brotan del centro personal de actos pero que no se adscriben a él de modo irremisible. Ésta es la principal virtualidad antropológica del arrepentimiento: puesto que cabe arrepentirse, las acciones no definen a la persona, no la agotan. Que las acciones no agoten a la persona implica antropológicamente más que el hecho de que ésta se pueda arrepentir de ellas, pero si vemos que se puede arrepentir de ellas entonces es claro que la condición de persona tiene que ser de tal suerte que no se agota en sus acciones.

Por este lado es por el que la inobjetivabilidad de la persona adquiere un tono positivo, es decir, empieza a mostrar algo de qué es la persona, y no sólo qué no es. La persona es, sin ser objeto, más que sus acciones. Si fuese objeto, simplemente sería un extremo que estaría “detrás” o “antes” de sus acciones. Es decir, la persona sería sólo sujeto-causa de sus acciones. Pero tiene que ser más que eso, puesto que se vierte en ellas (con ellas se manifiesta hacia fuera, dice algo de sí) y a la vez puede desprenderse de ellas (o al menos de su valor). Esto es lo que significa ser persona: es más que ser sujeto.

Scheler tiene una distinción que recorre toda su filosofía, que es la de *acto-objeto*. Es bastante intuitiva, y muy poco empleada en la filosofía desde Descartes, desde él es más común la distinción entre sujeto y objeto. Scheler, al haber descubierto y analizado exhaustivamente toda una clase de actos, los emocionales, es casi forzoso que emplee esta distinción. Scheler nunca habla de la vida personal en términos de sólo pensar (racionalismo) o de sólo querer (voluntarismo), sino en términos de pensar, querer y sentir, los tres juntos. Esto hace

que, entre el sujeto y el objeto, Scheler disponga de una pluralidad de actos que hacen ineficaz ese paradigma sujeto-objeto como esquema de explicación de la vida interna del hombre. Puesto que la persona no es objeto, debe de estar del lado del acto. Scheler nunca dice que la persona sea acto, pues como ya hemos visto no puede decir que sea de la misma clase que sus acciones. De lo que habla es de una *indiferencia psicofísica* de la persona y el acto concreto⁶⁷, es decir, que ambos conforman un ámbito que está más allá de lo físico y de lo psíquico. Por tanto, psicofísicamente no hay diferencia entre ellos, porque aparecen como inobjetivables ambos.

La persona debe ser más que sus actos, pero sin considerarse por ello como una cosa distinta, desvinculada de sus actos. En el fondo, se trata de describir adecuadamente a la persona, mediante un justo medio entre la concepción actualista y la sustancialista. La persona no es ni un acto al modo de sus acciones ni una sustancia tras sus actos⁶⁸. No obstante, hay que decir que Scheler es más cercano al actualismo que al sustancialismo. Scheler nunca llega a describir a la persona con ese *justo medio*, porque lo considera imposible. Así dice, refiriéndose a la identidad de la persona: “Tratemos de presentar tal como es dado [*zur Gegebenheit zu bringen*] ese fenómeno, que es el más escondido de todos [*verborgenste aller Phänomene*], entonces sin embargo sólo podemos determinar [*bestimmen*] al lector, mediante imágenes, a mirar en la dirección del fenómeno”⁶⁹. Esta afirmación, que puede tener aspecto de evasiva o de “salida por la tangente”, es sin embargo coherente con el modo scheleriano de comprender el método fenomenológico⁷⁰.

Para mirar adecuadamente *en la dirección de ese fenómeno* Scheler recurre a una distinción de niveles del tiempo. Como hemos dicho arriba en el apartado *e*), es más que conveniente acudir a la vivencia del tiempo para arrojar luz sobre el tema antropológico de la persona. Allí veíamos cómo Scheler, a tenor de la vivencia del tiempo, distingue entre flujo natural y persona. Lo que allí no hemos dicho es que a tenor de lo expuesto acerca del tiempo cabe distinguir, más bien que dos, tres niveles de temporalidad: la de la naturaleza muerta, la temporalidad vivida de la persona (o flujo vital) y la misma persona que vivencia el tiempo. Scheler, a renglón seguido del texto que acabamos de citar⁷¹, distingue entre esos tres niveles, pero ahora los llama, respectivamente, tiempo objetivo de la Física (*objektiven Zeit der Physik*), tiempo fenoménico (*phäno-*

⁶⁷ Cfr. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, pp. 386-392.

⁶⁸ La discusión con ambos extremos la mantiene Scheler en *Der Formalismus in der Ethik*, pp. 383-386.

⁶⁹ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, p. 385.

⁷⁰ Cfr. M. Scheler, *Über Scham und Schamgefühl*, pp. 386 y 391-394.

⁷¹ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, p. 385.

menalen Zeit) y persona. Esta triple distinción conduce a Scheler a decir que no se puede aprehender la persona en sus vivencias, sino que hay que aprehenderla en el vivir dichas vivencias (es en virtud de esta tesis por lo que Scheler es más cercano a la postura actualista).

El vivir esas vivencias tiene una peculiaridad principal, y es la *reiterabilidad*. El término es mío, y significa lo siguiente. Ya hemos dicho que los actos realizados no se adscriben de modo inalienable al centro personal, porque éste puede rechazarlos en gran medida (en su valor, para luego reincorporarlos). En virtud de esto concluíamos que la persona no se agota en sus acciones. Lo profundizable de este aspecto, como decíamos arriba, no es que quepa arrepentimiento, que la persona pueda desprenderse del valor de su acción, sino que esto es signo de que la persona no se agota en sus acciones. El horizonte antropológico va más allá del horizonte moral. La persona siempre puede hacer un acto nuevo, acorde o discorde con el anterior, aunque para ello tenga que comenzar por liberarse de la determinación de la culpa. Por tanto, la condición personal implica la posibilidad, como mínimo, de reiterar una acción, de añadirle más énfasis, de profundizarla más. Y lo implica de suyo, necesariamente, y por tanto para siempre. Es decir, puesto que no me agoto en ninguna de mis acciones, si fuera mi deseo identificarme con una postura, ello sería sólo a través de una constante reiteración del valor de dicha acción con acciones nuevas.

Aquí es preciso decir que, *avant la lettre*, Scheler se detiene en el hecho de que la persona es el único ejecutor unitario posible de actos de la mayor diversidad⁷². Pero hay que dar un paso más en virtud de lo aquí expuesto, para decir que es capaz no sólo de actos diversos, sino de actos nuevos. Esto no está exhaustivamente tematizado por Scheler, sólo lo trata fugazmente y no obstante es de la mayor importancia. La persona es constitutivamente capaz de actos nuevos.

En un contexto algo diferente, Scheler utiliza el siguiente término para calificar el centro personal: *Überschuß* (o *Überschußcharakter*), haciendo referencia al fondo perenne de fuerza nueva que permanece en la persona, frente a las determinaciones de la vida impulsiva y también frente a la voluntad⁷³. El término admite dos significados: por un lado, significa *remanente* (resto, sobrante, excedente), y por otro lado, *superabundancia* o *desbordamiento*. Ambos significados son complementarios, confluyen en la idea de que el ser personal sobra respecto de su dimensión física y psicológica, es decir, no se agota en ellas. El primer significado hace referencia a la principal consecuencia de ese sobrar, que

⁷² Cfr. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, p. 382-3.

⁷³ Cfr. M. Scheler, *Gesammelte Werke*, 7, 1973, p. 350; *Der Formalismus in der Ethik*, pp. 350 y 353; *Über Scham und Schamgefühl*, p. 47. Scheler usa también con el mismo significado el término *Überfluß*.

es el hecho de que todo acto deja un remanente en el centro personal. Ese remanente pasa a ser, por tanto, tras el acto, una cualidad de la persona. Que este remanente existe lo demostrábamos arriba, en el apartado *i*), al hablar de la culpa. La existencia de ese remanente indica que el rendimiento de los actos no se consigna a su operatividad causal física ni vital, sino que repercute en el propio centro personal. El segundo significado hace referencia al sobrar de la persona en sentido estricto, es decir, denomina positiva y esencialmente a ese sobrar como superabundancia o desbordamiento.

Ser persona es desbordar respecto de lo físico y lo psicológico. Ese sobrar también se refiere a un sobrar respecto de los actos, puesto que ninguno de éstos agota a la persona: si cada uno de ellos la enriquece, nunca toda ella queda consignada en ninguno de ellos. Aunque el contexto de uso sea ligeramente diferente, el término significa lo que buscamos, porque por este sobrar es por donde aparece la novedad.

Sobrar en sentido estricto no es sólo *ser otra cosa que* o *ser más que*, sino ser irreductible en sentido estricto. Y esa irreductibilidad significa la capacidad de novedad. Es decir, ¿qué pasa si el hombre sobra? Que es capaz de actos nuevos. Puesto que hablamos en sentido constitutivo, nuevos no quiere decir distintos, sino nuevos de verdad, que no están condicionados por actos anteriores ni por causas externas. Por eso se pueden llamar personales, porque salen estrictamente de la persona. Si no entendemos esto así, nos ocurriría lo que Scheler imputa a las teorías erróneas del arrepentimiento: haber reducido la dinámica íntima humana al flujo de la naturaleza muerta.

Finalmente, opino que es menester completar la noción scheleriana de *Überschußcharakter* en el siguiente sentido. La superabundancia no es una nota de la persona, sino que es lo que significa ser persona. De otro modo: el sobrar de la persona es íntimo a ella, no le es accesorio. Que esta identificación no viola el pensamiento de Scheler es claro por todo lo dicho.

c) La distinción entre persona y yo

Los textos de Scheler apoyan sin lugar a dudas la tesis de que dentro del ser humano concreto hay que distinguir entre el nivel personal por un lado y el yo por otro. La cuestión a dirimir aquí es el verdadero sentido y alcance de esta distinción, porque no está muy claro. Como complicación añadida, es preciso hacer un acopio de múltiples textos de Scheler de diferentes obras, no basta con una sola.

La tesis general se encuadra dentro de la siguiente idea, que ya citábamos en el apartado *e*) del examen del arrepentimiento: “nuestra naturaleza contiene pe-

culiars grados [*Stufen*] de su ser [...]: espíritu, alma, organismo, cuerpo”⁷⁴. Es decir, dentro del ser humano hay diversas dimensiones, jerárquicamente distintas, irreducibles entre sí.

Me parece que esta tesis tiene como origen remoto en el pensamiento de Scheler el haberse tomado en serio ésta otra: “el hombre es una cosa tan amplia, colorida y variada, que las definiciones se quedan todas un poco cortas. ¡Tiene demasiados extremos [*Enden*]!”⁷⁵. Tomarse en serio que el hombre tiene demasiados extremos no significa sostener que en su conducta o desarrollo intervienen muchos factores, o más de uno. Significa que constitutivamente, es decir, internamente y de suyo, el hombre está conformado por varios aspectos que son irreducibles entre sí. Si varios aspectos son estrictamente irreducibles entre sí, entonces son jerárquicamente distintos, porque si estuviesen en la misma dimensión serían englobados juntos en un concepto o realidad más profunda que ambos. Por tanto, no me parece arriesgado sostener que de esa complejidad humana Scheler llegue a una distinción de niveles antropológicos.

El origen inmediato de esta tesis es la teoría scheleriana de la jerarquización de la vida emocional⁷⁶. Scheler considera que hay cuatro tipos de sentimientos, los sentimientos del cuerpo, los del organismo o vitales, los del alma o del yo y los personales o espirituales. Esta distinción es constitutiva, es decir, cada tipo de sentimiento es irreducible a los demás.

De estas dimensiones aquí nos interesa la distinción y relación más difícil de entender y más polémica entre los intérpretes: la que hay entre espíritu o persona por un lado y alma o yo por otro (para Scheler, “persona” es sinónimo de “espíritu” y “alma”, de “yo”). La principal diferencia entre ambos es, como decíamos al principio del apartado sobre la inobjetivabilidad, que el yo es objeto mientras que la persona no lo es.

Según veíamos en el apartado g) de la fenomenología del arrepentimiento, el objeto de éste es el yo, pero no la persona. De nuestro ser personal podemos lamentarnos, y sólo en cierta medida, pero nunca arrepentirnos: “podemos acaso entristecernos de que somos lo que somos, u horrorizarnos de ese ser; pero (incluso aparte de que también esta tristeza sobre nuestra esencia [*Wesen*] estará coloreada por ésta misma esencia) no podemos arrepentirnos de nuestra esencia [*Wesen*]”⁷⁷. Esto es así sencillamente porque arrepentirse implica objetivación,

⁷⁴ M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 30.

⁷⁵ M. Scheler, *Gesammelte Werke*, 3, ⁴1955, p. 175.

⁷⁶ Cfr. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, pp. 331-345; y un resumen en *Vom Sinn des Leides*, pp. 39-40.

⁷⁷ M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 40.

y la persona (que en esta frase Scheler llama *esencia* para señalar su carácter íntimo y nuclear) es inobjetivable.

Para arrepentirse es necesario delimitar un sujeto como origen de una acción determinada, porque, como hemos visto en la fenomenología del arrepentimiento, no basta con el arrepentimiento de la sola acción. Dicha delimitación es ya una objetivación. La persona inobjetivable, por tanto, no es propiamente sujeto de sus actos. Esto, que parece paradójico, se deduce de lo que venimos diciendo. En la mente scheleriana, el sujeto es un objeto, porque es un escenario de objetos (en el tradicional uso gnoseológico) o una causa de un acto concreto. ‘Sujeto’ quiere decir causa o responsable de un acto concreto, de un acto delimitado (y por tanto pasado) y esta noción es una objetivación. Como hemos visto, persona es algo intrínsecamente distinto de esto, porque es constitutivamente capaz de actos nuevos y diversos. Constitutivamente implica constantemente, es decir, la persona siempre es así. Ser capaz de actos nuevos implica que la noción de “sujeto de un acto concreto” se queda escasa. Por lo tanto, el arrepentimiento ha de tener por objeto aquello que, de la subjetividad, puede ser legítimamente objetivado, y a esto se le llama ‘yo’.

La conveniencia o no de llamar ‘yo’ a esta dimensión objetiva es un tema discutible. Puede llevar a paradoja porque intuitivamente tendemos a identificar “yo” con “intimidad personal”. No obstante, aquí consideramos oportuna esta denominación, principalmente porque la paradoja resulta psicológicamente útil para despertar la atención sobre el problema, sobre la necesidad de distinguir, dentro de la subjetividad, lo subjetivo de lo objetivo.

La distinción entre persona y yo se ilumina mejor desde la tesis scheleriana de que hay distintos *niveles de recogimiento y concentración del vivirnos a nosotros mismos*, como veíamos en el apartado g) de la fenomenología del arrepentimiento. Hay que entenderlos como *estratos de profundidad del yo*. Así parece desprenderse de esta frase de Scheler: “Y, en última instancia, a esta entera persona pertenecen, como miembros vividos, todas aquellas constituciones variables del yo de las que vemos brotar necesariamente la acción”⁷⁸.

Si el *vivir* una vivencia es el lugar de la persona, como hemos visto que sostiene Scheler, el vivirse a sí mismo quiere decir forzosamente que la persona vivencia y el yo es lo vivenciado. La otra posibilidad es que la persona se viva a sí misma, pero esto sería una objetivación. El yo se puede vivenciar, es susceptible de ser objeto de vivencia, y esto no es sólo una posibilidad gnoseológica derivada de la inobjetivabilidad de la persona, sino que es la condición de posibilidad del arrepentimiento.

⁷⁸ M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 40.

La tesis de que haya diferentes niveles del yo es, no obstante, algo confusa. Scheler afirma que hay dichos niveles por la dinámica del arrepentimiento: el arrepentimiento supone un rechazo de un yo concreto vinculado a una acción y una consecuente ascensión a un nuevo yo, que es moralmente mejor. Los niveles tienen entonces entre sí una vinculación moral, es decir, los superiores son tales por ser moralmente mejores que los inferiores. Es decir, ascender niveles es algo así como una progresiva *purificación interior*. Es preciso decir que no hay un número determinado de yoes, y que quizás sean incluso infinitos, porque el crecimiento moral para Scheler es irrestricto.

La clave que esta tesis aporta antropológicamente es la siguiente: si el modo de ascensión de un nivel a otro es el abandono del nivel anterior, no podemos estar hablando de la persona, porque ésta es *feststehende*, como veíamos en el apartado e). El yo, en cuanto dimensión objetiva, puede mutar, puede desaparecer por otro; pero la persona no puede, porque no es objeto, no se reduce a sus predicados y no es mutable.

Creo que la idea de niveles del yo se entiende mucho mejor si se usa y explica otra denominación que aporta Scheler: *niveles de recogimiento de la personalidad*. Es obvio que la persona no es su personalidad, pues ésta es mutable y además es una colección de notas, y por tanto universalizable (los rasgos de una personalidad son comunes a varias personas). En esta línea se pronuncia el profesor Sellés: “El yo carece de intimidad y de sentido personal irrepetible. En efecto, el yo real admite muchas tipologías psicológicas, que son lo que los psicólogos denominan distintos tipos de personalidad”⁷⁹.

La personalidad es de algún modo poseída por la persona, principalmente porque la puede modificar. Quizá no *in recto*, pero la personalidad es modificable, y su modificación tiene que ver (aunque no sólo) con la moral. En efecto, para Scheler el camino moral consiste a grandes rasgos en una progresiva liberación de la conducta de la persona de la caprichosidad y dispersión de lo sensible. Sólo así se logra la interiorización de los motivos de conducta y se logra el “estado anímico de recogimiento (*Sammlung*) donde sólo el auténtico arrepentimiento es posible”⁸⁰. De modo que es claro por qué habla de niveles de progresivo *recogimiento*: la progresiva purificación consiste en un progresivo recogimiento. De este modo, se logra una progresiva interiorización de los motivos de conducta⁸¹, y por tanto una progresiva personalización de la personalidad, es decir, un acercamiento del yo a la persona.

⁷⁹ J. F. Sellés, *Antropología de la intimidad*, Rialp, Madrid, 2013, p. 48.

⁸⁰ M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 43.

⁸¹ Esta interiorización lleva a obrar con arreglo a valores espirituales, que para Scheler son superiores. Este punto es nuclear en su ética.

3. Comparación con el pensamiento de Leonardo Polo

Se puede decir que en cierto modo Leonardo Polo alcanza la persona de una manera parecida a Scheler. Una vez abandonado el límite objetivo y descubierta la persona como carácter de *además*, cabe describir dicho descubrimiento desde una perspectiva similar a la que hemos desarrollado aquí. Así lo hace Polo analizando por qué en Nietzsche el hombre se reduce a *lo que hace*:

“Aceptarme en estos términos es justamente mi decisión respecto de mí, porque el acto se curva en orden al yo, y exige al yo que se reconozca en los términos del acto. Yo soy lo que hago: “yo” en ese caso significa “lo que hago”. Es como si los actos del hombre agotaran al yo, porque lo definen. La libertad en Nietzsche significa estar comprometido: el yo se agota en la decisión. El yo deja de ser referencia para ser definido por los actos [...] que el yo no quede fijado en sus actos es lo que se llama persona”⁸².

Desde Polo creo que se pueden decir cuatro ideas o tesis que, en la línea del descubrimiento scheleriano aquí expuesto, lo profundizan. Son ideas presentadas desde la perspectiva que abordamos aquí, y por tanto no tratadas en toda su profundidad, sino sólo como posibles vías de profundización.

La primera es que, dentro del yo, se debe hablar de una distinción fundamental entre yo real y yo ideal. El yo real Polo considera que es el ápice de la esencia humana, aquella dimensión mediante la cual la persona se abre a su propia naturaleza y la esencializa mediante el uso de sus facultades. El yo real se puede decir también que es el disponer, el disponer por la persona de su naturaleza. Así, a esta dimensión, en clásicamente, se la podría llamar *hábito de sindéresis* y entroncar así el tema del yo con toda una tradición filosófica⁸³. En un sentido distinto habla Polo de yo ideal: es aquella imagen proyectada de nosotros mismos que nos hacemos artificiosamente y que pretendemos lograr mediante nuestras acciones para instalarnos definitivamente en ella. Este objetivo es lo que Polo llama pretensión de sí, y es el gran enemigo de la libertad, puesto que clausura el futuro, pero la libertad es lo que se abre constitutiva e irrestrictamente al futuro⁸⁴.

Esta distinción facilita la comprensión del yo como distinto de la persona, porque el yo ideal puede ser objeto, pero el yo real es inobjetivable. Expliquemos esto: el yo ideal es una idea, una meta artificial, pero el yo real es un hábi-

⁸² L. Polo, *Lecciones de ética*, Eunsa, Pamplona, 2013, pp. 100 y 107.

⁸³ Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, Tomo II: *La esencia de la persona humana*, Eunsa, Pamplona, 2003.

⁸⁴ Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, Tomo I: *La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 2010, pp. 14-16.

to, y el hábito para Polo es acto. Mediante el *método del abandono del límite mental*, una vez abandonado el límite se descubre el acto como una noción densa, en la que cabe distinguir niveles. Niveles quiere decir modos jerárquicamente distintos de ser acto. Es decir, lo trans-psicofísico es plural, y lo es jerárquicamente. Hay al menos tres modos de acto: acto como *operación inmanente* (que es el que mejor tematiza Scheler cuando dice que está más allá de lo procesual o transeúnte y de lo psicofísico), acto como *hábito* (bien sea innato o adquirido) y *acto de ser*. El yo real es hábito, porque no es operación concreta ni persona, pero no puede ser objetivable, porque está más allá del objeto que es el límite mental. También está más allá de lo psicofísico, porque dispone de lo psíquico.

Scheler no conoce esta distinción y eso complica la racionalización de su descubrimiento del yo, porque sólo cabe entenderlo como sujeto, y eso es algo a medio camino entre acto y objeto. No se puede decir que Scheler esté pensando en uno de los dos “yoes” y que por tanto su comprensión del yo sea reduccionista, sino que no conoce tal distinción, y esto obliga a profundizar su descubrimiento para alejarlo del ámbito de lo opinable.

La segunda idea es de tipo terminológico. Al *Überschusscharakter*, Polo lo llama *carácter de además*. La persona es, en la línea de la crítica a Nietzsche arriba expuesta, además de sus acciones y además de los objetos de sus acciones. *Además* quiere decir no reducible y capaz de novedad, además es siempre además⁸⁵. El término *además*, en cuanto adverbio, es el justo medio entre el actualismo verbal y el sustancialismo nominal, con una ligera cercanía al actualismo (lo cual es acertado porque la persona es más afín al acto que al objeto).

La tercera idea es la posibilidad del mal en la intimidad. Scheler parece oscilar a este respecto, no es claro si lo admite o si lo niega. Por una parte hemos visto que es imposible que la persona se arrepienta de sí misma (lo cual negaría el mal en la intimidad), pero luego hemos visto que la culpa es una cualidad que inhiere en el ser personal y que con el arrepentimiento desaparece (lo cual admitiría cierto mal en la intimidad).

Desde el pensamiento de Polo es sencillo admitir el mal en la intimidad. Al menos por dos motivos. Uno es porque del mal tenemos conciencia y experiencia, pero no podemos hacernos una idea de él⁸⁶, ni podemos combatirlo por nuestras solas fuerzas humanas sin la ayuda de Dios⁸⁷. Otro es porque la intimidad personal, según hemos visto aquí, a pesar de ser *además* de sus acciones no es indiferente a ellas, sino que ellas reflejan la dirección de su libertad. Cabe por

⁸⁵ La noción poliana de *además* es más amplia de lo dicho aquí, que está pensado sólo en comparación con Scheler.

⁸⁶ Cfr. L. Polo, *La persona humana y su crecimiento*, Euns, Pamplona, 2^a 199, pp. 207-209

⁸⁷ Cfr. L. Polo, *La persona humana y su crecimiento*, p. 247.

tanto mal en la intimidad como declive personal o decrecimiento personal (la peculiaridad del ser personal descubierta como acto de ser no reducible al ser que estudia la metafísica permite hablar de esta amplitud). Las malas acciones lo que hacen es reflejar este declive.

Scheler parece admitir el mal en la persona, pero, puesto que la persona es inobjetiva, el mal hay que “localizarlo” en ella transobjetivamente, y eso implica que no se pueda delimitar con claridad y eliminarlo voluntariamente. De aquí que sea una misteriosa, no obstante no ilegítima, intervención de Dios en la intimidad la que borre la culpa, que es el mal en sentido personal. La cuestión es, como dice Scheler, que la dinámica del arrepentimiento garantiza *de sui* el éxito, aunque para esto haya de entrar en escena Dios. El mal en la persona sería, por tanto, no admitir dicha intervención de Dios, esto sería cortar el arrepentimiento a nivel personal.

El profesor Sellés resume esta idea de modo claro: “El mal en este nivel de intimidad no es nativo, sino libremente adquirido, y significa, obviamente, no desear corresponderse existencialmente con el Creador, lo cual significa, a la par, no aceptar ser la persona que se es y que se está llamada a ser. Con esta negación personal, que, como se advierte, es autonegación, no sólo se pierde progresivamente la vinculación con la fuente del ser personal humano, sino que, asimismo, se va perdiendo el propio ser personal. Obviamente, esa pérdida es libre, pero no depende exclusivamente de la libertad personal humana el recuperar la pérdida en el ser. Lo que precede indica que la libertad se decide respecto de su propio ser y no sólo respecto de asuntos menores (como enseña la ética)”⁸⁸.

La cuarta tesis es una posible solución sobre la primacía entre arrepentimiento y perdón, un problema recurrente al tratar los temas que hemos abordado aquí y cuya formulación sintética es: ¿qué es antes, el perdón o el arrepentimiento?⁸⁹ Creo que la solución pasa por decir que dicha formulación es escasa (por estar planteada desde una reducción del fenómeno del arrepentimiento al flujo de la naturaleza muerta, del tiempo objetivo) y por reformular la pregunta así: ¿es posible arrepentirse al margen del perdón?

En este tema, Scheler llega a entrever que la primera formulación es escasa, no incorrecta pero ajena a la raíz del problema. Lo entrevé aunque no lo desarrolla demasiado, a mi modo de ver, por dos motivos. El primero, porque él demuestra que el arrepentimiento se desencadena *de sui* en orden a su éxito, el cual es el perdón. Esta idea la hemos explicado suficientemente en el análisis del perdón. Para lo que nos ocupa ahora, esto implica que no es el arrepenti-

⁸⁸ J. F. Sellés, *Antropología de la intimidad*, p. 45.

⁸⁹ Las ideas aquí propuestas han surgido en una conversación con el profesor Alberto I. Vargas, mucho de lo dicho aquí es inspiración suya.

miento anterior al perdón, obviamente, y no obstante no implica que el perdón sea anterior al arrepentimiento, sino que le es íntimo, que está en su dinámica.

El segundo motivo es que Scheler antepone la iniciativa divina a la espontaneidad humana. Recurramos de nuevo al texto que más arriba habíamos sólo referido: “El hombre, tras la ejecución espontánea del arrepentimiento y en mirada retrospectiva hacia el perdón y santificación cada vez más sentidos, vive la fuerza para la ejecución del acto de arrepentimiento como un don gratuito y amoroso de Dios. [...] Primero se nos aparecía ese impulso de amor como amor nuestro. Más tarde vimos que también era ya amor de correspondencia”⁹⁰.

Ya hemos dicho que este texto se sitúa en ámbito teológico, pero no obstante Scheler se compromete con la verdad de lo aquí dicho y en esta medida nos servimos de ello. La tesis de este texto es clara, la cuestión es que es escueto. Y lo es no por incapacidad del propio autor, sino por voluntad suya de no abusar de cuestiones teológicas. En este plano, el del contacto personal íntimo con Dios, la línea de demarcación entre filosofía y teología se desdibuja, y por ello nos atrevemos a profundizar la idea que Scheler aporta en este texto, no obstante en perspectiva lo más filosófica posible.

Es iluminadora para ello la tesis poliana de la concepción triádica del amor, descubierta como alternativa a la dinámica tetracausal y a la dinámica intencional, en cuanto criterio adecuado de penetración de la intimidad personal. El amor consta de tres dimensiones: dar, aceptar y don. Dichas dimensiones son constitutivamente inescindibles. Así las cosas, si el arrepentimiento es un amor de correspondencia, se sitúa en el plano del aceptar. Arrepentirse es aceptar el perdón, es decir, el ser humano sólo se arrepiente si confía en ser perdonado. Es importante el verbo *confiar* porque hace referencia a que se sabe de modo fiduciario, de modo que no cabe hablar legítimamente en términos de anterioridad o posterioridad. Si hablamos de anterioridad del arrepentimiento, éste no puede desencadenarse. Si hablamos por el contrario de anterioridad del perdón, tenemos que suponer una *causación* del perdón sobre el arrepentimiento. Y esta causación tiene dos problemas: no reconoce la transobjetividad de la intimidad personal (porque la relación causa-efecto es propia del tiempo objetivo), y además se acerca peligrosamente a violar la libertad del arrepentido.

Dicho en términos polianos, hay que superar (sin despreciar) el nivel de la esencia y situar la consideración en el nivel personal. En el nivel de la esencia la triadicidad del amor es derivada, en tanto la persona ilumina donalmente la esencia. Si consideramos el problema a nivel de esencia, es decir, de concausalidad, a lo sumo obtendremos una buena analogía. A nivel personal el interlocutor divino se entiende (en términos tanto schelerianos como polianos) como *fuelle*. Estamos pensando más allá del orden de la causa, el *orden del don*. A

⁹⁰ M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, pp. 58-9.

nivel íntimo, el perdonar divino se entiende como un “volver a llamar”, un renovar la llamada, y esa llamada es la vocación que cada persona es.

Examinando el arrepentimiento desde el orden del don, cabe decir lo siguiente: el dar es el perdonar, el aceptar es el arrepentirse y el don es el perdón (que se puede entender también como la liberación o salvación del alma que veíamos antes o como elevación sobrenatural).

Desde la perspectiva poliana se puede criticar en este punto a Scheler lo siguiente. Scheler presupone de algún modo esta triadicidad del amor, pero es su método el que le impide alcanzarla como tal y tematizarla. La prueba de ello es que intenta objetivizar el dar de Dios en el arrepentimiento, cuando dice que el amor de Dios “está llamando a la puerta del alma humana, por así decir, trae ante el hombre la imagen valiosa de un ser ideal”⁹¹. El dar de Dios es íntimo y por tanto no cabe tematizarlo universalmente. Scheler no ha detectado el límite mental en condiciones tales que quepa abandonarlo, y, por tanto, no ha conocido suficientemente la legitimidad metódica del conocimiento habitual, ni ha conocido otro método solidario de la intimidad personal. Hablar de estos temas le provoca quizás una cierta sensación de misticismo, y tiene constantemente que volver a referir una experiencia que quepa analizar fenomenológicamente. Lo cual no es una carencia de verdad, una carencia de tema, sino una carencia de método que se puede suplir en cierto modo, y que de hecho Scheler suple en gran medida con su análisis de la vida emocional espiritual.

Gonzalo Alonso Bastarreche
Universidad de Navarra
gabastarrec@alumni.unav.es

⁹¹ M. Scheler, *Reue und wiedergeburt*, p. 58.

LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO EN LA JURISPRUDENCIA: LA PRUEBA JUDICIAL EN EL DERECHO ROMANO

Daniel H. Castañeda y G.

PRELIMINAR

Este texto se inscribe dentro del itinerario programático para la reelaboración de la estructura metodológica de la jurisprudencia¹. Asimismo, se contextualiza en la influencia que desde hace tiempo ha tenido en algunas escuelas de Derecho de la Ciudad de México y en particular en la Facultad de Derecho de la Universidad Panamericana el pensamiento de Paolo Grossi, el cual ha llevado a pensar que la crisis actual de la jurisprudencia, de la que habla el propio Grossi, se debe al influjo del poder centralizador del Estado moderno. Grossi en *El orden jurídico medieval* describe cómo el Estado moderno, al expropiar las fuentes de creación del derecho y sintetizarlas en la ley, de la cual es el monopolizador, da a entender que se cierra el diálogo con la realidad factual, con el naturalismo o con el reicentrismo.

Al mismo tiempo, la indagación de Leonardo Polo sobre el origen de la filosofía en el mundo helénico ha abierto un contrapunto a lo sostenido por Grossi. Polo diserta sobre el origen de la filosofía como el origen de la abstracción, es decir, de la posesión en presencia de un objeto que remite aspectualmente a la realidad y sobre cómo en los siglos siguientes la crisis de la filosofía fue en realidad una crisis por tratar de abandonar la presencia con muy parcial éxito. Sostiene Polo que Aristóteles fue el primero en abandonar el límite, esto es, la aspectualidad del objeto; sin embargo, por algún motivo dejó de lado los logros alcanzados con tal abandono y retornó *aquende el límite*. Durante los siglos posteriores se dio en la historia de la filosofía una lucha entre el ir allende y *aquende el límite*, hasta el retorno definitivo *aquende el límite* con el camino trazado por la filosofía de Guillermo de Ockham y su influencia posterior hasta el presente. De esta manera, en los últimos siglos la tendencia de la filosofía ha

¹ Cfr. mi trabajo: “La construcción del método jurisprudencial. Perspectivas jurídicas de la filosofía de Leonardo Polo”, *Miscelánea poliana*, 2013 (43).

sido la permanencia aquende el límite y, con ella, del imperio de las compensaciones racionales y de la generalización.

Con base en estos planteamientos de Polo es posible sostener que el cierre del diálogo entre la jurisprudencia y la realidad normativa factual o naturalista de la que habla Grossi ya estaba cerrado desde antes del surgimiento del Estado moderno; y que este cierre a lo extramental hunde sus raíces en los filósofos cuyo pensamiento fue usado por algunos juristas para elaborar su método de trabajo. Primeramente, siguiendo una cronología, dicho cierre se debió a la influencia de la filosofía griega en el derecho romano. Este hecho histórico ha sido ampliamente estudiado desde el siglo XVIII. No obstante, ésta no ha sido la única influencia filosófica en la actividad de los juristas o jurisprudencia, pues a lo largo de los siglos es posible verificar la influencia de las corrientes del momento en la práctica judicial, y después en la doctrina o pensamiento jurídico elaborado por algunos de los juristas a lo largo de la historia del derecho en occidente.

Este hecho permite verificar que la filosofía ha estado intrínsecamente unida a la labor de los juristas, al igual que la labor de éstos ha estado también intrínsecamente unida a la de los filósofos de manera que, si, como deja entrever Polo, a lo largo de la historia de la filosofía ha habido un imperio de la compensación y de la generalización sobre el desocultamiento de la presencia, habrá de decirse que el método de los juristas, influenciado por esta filosofía, les habrá impedido el acceso a la realidad extramental, es decir, al conocimiento de las cosas² en cuanto tales. De manera que, si el método de los juristas ha sido fundamentalmente construido aquende el límite, esto les habrá impedido anclar el conocimiento del recto uso o aprovechamiento de las cosas, de lo cual son garantes, en la principalidad física.

Así, puede establecerse hipotéticamente que la metodología jurídica y, por ende, la impartición de justicia perdieron el diálogo con la realidad factual, con el naturalismo o con el reicentrismo desde el inicio. En consecuencia, tal pérdida del diálogo con lo factual no es debida a la injerencia de un Estado absolutista, sino a la incapacidad por abandonar la presencia.

Este panorama –aparentemente desolador– ha sido paliado a través del apoyo en el conocimiento sensible. Éste ha impedido que los juristas hayan sido incapaces completamente de entender algo del tema extramental. Podría sostenerse hipotéticamente que, a pesar del ropaje intelectual que envuelve a la metodología de los juristas, en el interior hay un núcleo cognoscitivo ejercido por la sensibilidad interna o intermedia, con especial relevancia de la facultad jerárquicamente superior, por ser más cognoscitiva: la cogitativa. En buena medida

² Hay que distinguir estas cosas, que pueden equipararse a bienes útiles o aprovechables, de las que cosas de las que habla Polo, las cuales suplantán a las causas.

el llamado *common sense*, del que habla Paul Vinogradoff³ entre muchos otros, ha permitido a la jurisprudencia cumplir su tarea con cierto decoro.

Quizás una posible explicación de este predominio del conocimiento sensible se encuentre en el hecho de que el aprovechamiento de las cosas ha sido, hasta tiempos recientes, fundamentalmente de cosas sensibles, o, lo que es lo mismo, de cosas cognoscibles por las facultades sensibles y que para cuya *ordenación satisfactoria* no ha sido absolutamente necesario el llamado a las dimensiones cognoscitivas superiores. Sin embargo, cuando el problema supera la capacidad de las dimensiones cognoscitivas sensibles, en el mejor de los casos se apela a un método que busca comprobar sensiblemente lo conocido por las compensaciones de la razón o por la generalización, pero en el peor de los casos se impone la Voluntad General. No es desconocido que muchos tribunales a lo largo de la historia han sustanciado procesos con base en mitos o en ideologías, como es el caso de la coeducación o educación mixta que pretende evitar que sea violado el derecho a la igualdad.

Con esta disquisición lo que quiere resaltarse es la falta de un método jurisprudencial que esté basado en una filosofía, especialmente en una teoría del conocimiento, que permita acceder a la realidad extramental y que permita organizar las demás vías cognoscitivas y cada uno de sus niveles jerárquicos, todo en aras de conocer las cosas como son y con ello establecer su recto aprovechamiento.

En este sentido, Polo, al conversar sobre el movimiento circular, sugería que quien habla del universo debe dar cuenta de cómo piensa lo que dice. De la misma manera puede sugerirse que cuando se establece cuál es el adecuado aprovechamiento de las cosas en una controversia entre personas, debería de poderse dar cuenta de cómo se piensa lo que se sentencia. En aquella conversación continuaba el maestro Polo diciendo que cuando se olvida la correspondencia de lo pensado con el pensar se interpretan las realidades desde fuera, como si estuvieran ahí puestas y fueran ajenas al cognoscente. Al cabo, se llega a un nudo insalvable de aporías. Las nociones se hipostatizan y quedan sin control. Es así que sólo hasta saber cómo se piensa una noción se sabe qué alcance tiene, de manera que lo único que le resta a la jurisprudencia es saber con qué operaciones se conocen las cosas y su recto aprovechamiento, pues sólo se puede *afirmar* sobre algo si se sabe cómo se piensan esas afirmaciones⁴.

³ Vinogradoff sostiene que las operaciones de la mente en el terreno del derecho están basadas en el sentido común. Cfr. P. Vinogradoff, *Common sense in law*, William and Norgate, London, s/d, p. 9.

⁴ Cfr. L. Polo, "Conversaciones sobre física: el movimiento circular", en AA. VV., *El conocimiento de lo físico según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2011, pp. 108 y ss.

En las siguientes líneas se tratará de hacer un examen sumario –como paso previo a un examen en profundidad– de ciertas facetas de la jurisprudencia que quizás sean las que mejor permitan calibrar o ajustar, con la mayor exactitud posible, su dimensión gnoseológica. En otras palabras, se comentarán ciertas áreas de la actividad de los juristas en las que es más clara, por un lado, la raquítica presencia de una teoría del conocimiento y, por otro lado, en las que la presencia de una teoría del conocimiento con al menos cierta consistencia no permita el acceso al conocimiento de lo real. Respecto a esto último habrá que precisar que no se busca la influencia en el terreno jurídico de una teoría del conocimiento que abandone el límite, pues no la hay antes de Polo o al menos no está tematizada, sino que se tratará de examinar el alcance que han tenido aqueunde el límite.

Toda la actividad de los juristas es desde luego cognoscitiva, aunque hay áreas o facetas en las que pueden detectarse los mayores despliegues de la actividad cognoscitiva de los jueces. Estas facetas serían, por un lado, la fase probatoria o el llamado derecho de pruebas, en el que el juez evalúa las pruebas que le suministran las partes como fundamento de sus pretensiones y que históricamente ha sido la base de las decisiones de los jueces. Desde luego, históricamente en los procesos se pueden verificar errores involuntarios o en algunos casos *errores voluntarios*, pero lo cierto es que la mayoría de las veces la decisión ha sido formulada con base en pruebas. Una segunda faceta es la referente a la elaboración de normas y su consiguiente e inseparable actividad interpretativa. Genéticamente las normas han de ser posteriores a las pruebas, pues esas normas son el resultado de una cierta manera de resolver los conflictos, es decir, presuponen las pruebas. Esta manera de resolver los conflictos configura con el paso del tiempo una especie de inercia o sedimento de decisiones, una normalidad. Esta normalidad que crea la norma con el paso del tiempo configura un instituto jurídico o institución jurídica que constituye una organización o conjunto de normas que regulan cierto tipo de relaciones entre personas derivadas del aprovechamiento de las cosas, pues sólo hay un determinado número de posibilidades de aprovechar las cosas. El núcleo primigenio de estas posibilidades de aprovechamiento de las cosas fue *inventado*, históricamente, por los juristas romanos. Estos juristas descubrieron o inventaron los modos normales de aprovechar los bienes, de manera que fueron capaces, gracias a estos conocimientos, de encontrar las soluciones para las controversias sobre su aprovechamiento. Por ende, sus instituciones tienen un valor perenne y han sido objeto de estudio y reelaboración por los juristas aunque incorporando numerosas invenciones y descubrimientos a nuevos problemas que han surgido muy probablemente de un aprovechamiento de las cosas que trasciende la dimensión meramente sensorial.

Como se puede ver, el proceso de formación de las normas, al igual que el proceso probatorio, supone una teoría del conocimiento. Debido a la perennidad

de estas normas, de su capacidad para resolver los conflictos entre personas acerca de unas determinadas maneras de aprovechar las cosas, han sido objeto de estudio de los juristas a lo largo del tiempo. Dichos juristas las han estudiado y reestudiado para hacerlas aplicables o, mejor aún, para hacerlas útiles o aprovechables en un mayor número de nuevas situaciones o nuevas circunstancias. Este proceso también supone una teoría del conocimiento, la cual históricamente ha sido la lógica, principalmente la de Aristóteles, aunque en las últimas décadas se han desarrollado multitud de lógicas. Ha de suponerse hipotéticamente que la totalidad de estas lógicas se decantan por el lado de la generalización, pero lo más importante es que este estudio y reelaboración de las normas e instituciones para ampliar su aplicabilidad ha constituido la denominada *dogmática jurídica*. Ésta ha sido la disciplina encargada de la comprensión sistemática del contenido de un ordenamiento jurídico⁵.

Parecería, pues, que la jurisprudencia, a lo largo de su historia, se ha alejado del factualismo, naturalismo y reicentrismo debido al sostenimiento de la presencia en su método. Sin embargo, la jurisprudencia ha logrado ciertos resultados o ciertos *logros tecnológicos*, si se permite el empleo de este término para establecer una comparación con la situación que ocurre en la física matemática, explicables a través del conocimiento sensible. Hoy en día y desde tiempos romanos, es posible comprobar la existencia de una gnoseología con poca consistencia subyacente en la jurisprudencia, pero se trata de una metodología que se sustenta en el conocimiento sensible, con elementos intelectuales, la cual obviamente conculca todos los axiomas pues confunde niveles jerárquicos y unifica objetos sensibles con intelectuales.

Ante este panorama es posible sostener que la filosofía de Polo, en particular su teoría del conocimiento, por un lado, es una filosofía que le permitirá a la jurisprudencia establecer un diálogo con la realidad factual para el establecimiento de su adecuado aprovechamiento, y, por otro lado, puede erigirse en paradigma interpretativo de la investigación sobre historia de la filosofía del derecho, o mejor de la historia de la filosofía de la jurisprudencia. En lo que sigue se podrá hacer un análisis de las áreas jurídicas tratadas más arriba, de manera que la teoría del conocimiento de Polo sea la guía en el análisis de lo que se postula como prueba en cada momento histórico, de la racionalidad que hay de fondo, del ejercicio de la cognición y de lo efectivamente conocido. Además constituye

⁵ Cfr. H. Coing, "Historia del derecho y dogmática jurídica", *Revista chilena de historia del derecho*, 1982 (9), pp. 245-246. Son interesantes estas reflexiones de Coing, pues critica la postura de von Ihering acerca de un *numerus clausus* de categorías y conceptos de la dogmática, pero parece plantear un cierto historicismo, para el que los conceptos jurídicos actuales son el resultado de la historia del pensamiento jurídico y carecen de un valor absoluto. Por demás, esta contraposición es resultado de la falta de apoyo en una teoría del conocimiento, pues apela a *múltiples modos de experiencia* como base de la elaboración dogmática. Cfr. pp. 254-56.

su teoría del conocimiento la base para la elaboración de una teoría de la prueba judicial.

I. AQUEENDE EL LÍMITE MENTAL O LA INFLUENCIA DE LA FILOSOFÍA EN EL DERECHO

Antes de tratar acerca de las facetas o áreas de la actividad de los jueces en las que se detecta la mayor actividad cognoscitiva de los jueces, es necesario repasar cómo ha sido la relación de la filosofía con la jurisprudencia, pues esta actividad cognoscitiva de los jueces ha dependido en buena medida de los cánones establecidos por las diferentes escuelas filosóficas a lo largo de la historia. Desde hace algunos siglos algunos historiadores del derecho se percataron de la influencia del pensamiento de los filósofos griegos en la actividad jurídica o sentenciadora de los juristas romanos. Desde entonces hasta el día de hoy se han generado buen número de trabajos que estudian el tema, principalmente con relación al derecho romano, aunque también en relación a todas las etapas del derecho. No es la intención desarrollar aquí el tema, pero sí exponer algunas pistas que ayuden a rastrear la influencia de la filosofía (en general) en la legislación, en la doctrina y en las decisiones de los jueces; esto permitirá examinar con mayor precisión el desenvolvimiento del derecho aqueen el límite mental.

Cabe señalar que no se trata de una historia de la filosofía del derecho o del pensamiento jurídico. Para estos temas hay abundante literatura⁶. Lo que aquí se quiere resaltar son los estudios sobre materias jurídicas en las que se rastree la efectiva influencia de la filosofía o del pensamiento filosófico a través de los siglos. Esta *influencia real de la filosofía* se verifica en la dogmática jurídica, es decir, en la construcción de conceptos técnicos, que fue usada por los juristas, doctrinarios, legisladores, abogados y jueces en el desarrollo de sus razona-

⁶ Véanse algunos títulos de la serie *A treatise of legal philosophy and general jurisprudence*: AA. VV., *A History of Philosophy of Law from Ancient Greeks to Scholastics*, Springer, Dordrecht, 2007; AA. VV., *The jurists' Philosophy of Law from Rome to the Seventeenth Century*, Springer, Dordrecht, 2007; M. Lobban, *A History of the Philosophy of Law in the Common Law world, 1600-1900*, Springer, Dordrecht, 2007; AA. VV., *A History of the Philosophy of Law in the Civil Law World, 1600-1900*, Springer, Dordrecht, 2009; P. Riley, *The philosophers' Philosophy of Law from the Seventeenth Century to our days*, Springer, Dordrecht, 2009; G. J. Postema, *Legal Philosophy in the Twentieth Century: The Common Law world*, Springer, Dordrecht, 2011.

mientos o en el diseño de sus sistemas. Esto significa una penetración de nociones surgidas en la especulación filosófica en el aparato conceptual de la ciencia jurídica⁷. En lo que sigue se pasará revista de la influencia de la filosofía en el derecho, citando algunos trabajos que sintetizan la literatura especializada. No obstante, en el momento de estudiar con mayor profundidad las doctrinas sobre la prueba judicial, podrán comprobarse los autores y corrientes que subyacen a esa rama del derecho, lo que permitirá calibrar la medida del no abandono de la presencia y la mezcla con los conocimientos factuales en la resolución de los problemas derivados del aprovechamiento de las cosas.

En el caso de la influencia de la filosofía en la jurisprudencia romana hay gran cantidad de estudios al respecto. La mayor parte de los estudios tratan sobre la influencia de Aristóteles y de los filósofos estoicos, pero también se dan cita otros como Pitágoras, Epicuro y otras instancias fuertemente filosóficas, como los gramáticos y los retóricos. Baste señalar el trabajo de Laurens Winkel, omnicomprendivo del gran elenco de trabajos al respecto desde mediados de la Edad Moderna hasta el presente⁸.

Durante la época del llamado derecho tardo antiguo (hacia los siglos III a V) se reconoce en la jurisprudencia la influencia de la patrística⁹. Lo mismo ocurre en el mundo altomedieval, de los siglos V a VIII. Michell Villey habla en este sentido de la Sagrada Escritura como fuente del derecho directamente y a través de la patrística, de manera que la visión pagana del derecho fuera sustituida por la cristiana; sostiene la influencia de autores como Tertuliano, Orígenes, San Basilio, San Ambrosio y San Juan Crisóstomo¹⁰. Otros autores estudiosos de la praxis sentenciadora afirman la influencia del texto bíblico y de la doctrina de filósofos como Gregorio Magno, Agustín de Hipona o Gregorio de Tours, no sólo en el ejercicio de la jurisdicción canónica, sino de la civil por medio de la *episcopalis audientia*. De manera que los jueces eclesiásticos aplicaban el derecho civil en las controversias entre civiles. Lo mismo hay decir de la influencia

⁷ Cfr. A. Guzmán, "La influencia de la filosofía en el derecho con especial alusión al concepto de relación jurídica (examen crítico)", *Anuario de filosofía jurídica y social*, 1995 (13), p. 139.

⁸ Cfr. L. Winkel, "Le droit romain et la philosophie grecque, quelques problèmes de méthode", *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis/Legal History Review*, 1997 (65, 3), pp. 373-384.

⁹ Cfr. L. De Giovanni, *Instituzioni, scienza giuridica, codici nel mondo tardoantico. Alle radici di una nuova storia*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma, 2007, pp. 265 y ss.

¹⁰ Cfr. M. Villey, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Dalloz, Paris, 2002, pp. 37 y ss. En general ayuda a rastrear la influencia de la filosofía a lo largo de la historia del derecho, cfr. pp. 23-106.

en la legislación¹¹. Cabe señalar que para esta época la investigación hace tan sólo un acercamiento general, a diferencia del caso romano, en el que se estudian instituciones concretas, juristas concretos u opiniones concretas.

Durante los siglos VI al XII, y quizá hasta hoy, la lógica era considerada la *scientia rationalis*, ella mostraba a las demás disciplinas la vía para construir argumentaciones correctas y evitar errores de razonamiento. Durante esta época la *scientia rationalis* estuvo integrada por la llamada *logica vetus*, integrada por la *Isagogé* de Porfirio, las *Categorie* y el *De interpretatione* de Aristóteles, la *Topica* de Cicerón, y algunas obras más de autores como Boecio, Casiodoro e Isidoro de Sevilla¹². Durante la segunda o tercera década del siglo XII se descubrieron un vasto conjunto de obras de la filosofía griega entre las cuales estaban algunas obras de lógica, principalmente las obras faltantes del *Organon* aristotélico: *Topica*, *De sophisticis elenchis*, y *Analytica priora*. Los *Analytica posteriora* se conocieron un par de décadas más tarde¹³. Esto constituyó la llamada *logica nova*, la cual se impuso, aunque lentamente, en todas las estructuras culturales y que fue usada por los juristas para reconstruir, reelaborar y mejorar el método de interpretación de las normas que heredaron los juristas de esa época de la práctica interpretativa de los romanos. Hasta el siglo XIII se logra una buena traducción de los *Analytica posteriora*, cuya influencia tuvo una repercusión radical de manera que provocó la mutación estructural de todas las disciplinas en lo referente a sus criterios de cientificidad. Esta nueva epistemología se aplicó en el derecho gracias a la escuela de Orleans, y de ésta pasó como escuela de los comentadores a Italia, desde donde generó el *ius commune* vigente hasta el siglo XIX y en algunos lugares hasta hoy.

El renacimiento generó dos movimientos jurídicos. Primeramente, el humanismo jurídico, que fue un movimiento crítico-erudito que empleó métodos histórico-filológicos para entender el derecho romano como un *monumento* del derecho antiguo. El otro movimiento era el *mos gallicus* o humanismo jurídico racionalista, pero con tendencia hacia la sistematización jurídica, tarea para la cual la lógica de Aristóteles siguió teniendo peso, pero también la del filósofo y lógico francés Petrus Ramus¹⁴. Al parecer el humanismo no tuvo un influjo in-

¹¹ Cfr. AA. VV., *La giustizia nell'alto Medioevo (secoli V-VIII)*, 2 vols., Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto, 1997. Véanse principalmente los trabajos de Girolamo Arnaldi, Franca de Marini, Ottorino Paquato, Giulio Vismara, Reginal Gregoire, Luce Pietri y Carlos Petit.

¹² Cfr. A. Errera, *Il concetto di Scientia iuris dal XII al XIV secolo. Il ruolo della logica platonica e aristotelica nelle scuole giuridiche medievali*, Giuffrè, Milano, 2003, pp. 5 y ss.

¹³ Cfr. A. Errera, *Il concetto di Scientia iuris dal XII al XIV secolo*, pp. 46 y ss.

¹⁴ Cfr. W. J. Ong, *Ramus, method and the decay of dialogue: from the art of discourse to the art of reason*, University of Chicago Press, Chicago, 2004, especialmente pp. 83-167.

mediato en la práctica, pues ésta no cambió su núcleo tradicional, pero sus aportaciones fueron retomadas por la escolástica española del XVI y XVII¹⁵.

A pesar de este panorama, sostiene Alejandro Guzmán que en los periodos romano y medieval la influencia de la filosofía en el derecho no fue masiva; esto en comparación con la época moderna, en la que la influencia de la filosofía en el derecho sí lo fue. La influencia filosófica fundamental fue la de la *escuela del derecho natural racionalista*, en la que los juristas hacían una fundamentación filosófica de sus doctrinas jurídicas y los filósofos completaban sus especulaciones filosóficas con tratados de derecho o, más específicamente, con tratados de derecho natural.

La escuela del derecho natural racionalista es a su vez resultado de diversas y múltiples influencias filosóficas¹⁶. Primeramente, está la llamada escolástica española o segunda escolástica. La configuran una pléyade de autores, entre los cuales se encuentran principalmente Francisco de Vitoria, Luis de Molina y Francisco Suárez. Todos ellos influidos fuertemente por la llamada escolástica del siglo XIV, cuyos principales representantes fueron Ockham y Escoto, pero también fueron influidos por el gran filósofo del siglo XIII, Tomás de Aquino. También forma parte de sus ingredientes formadores el humanismo y en específico el humanismo jurídico, cuyos exponentes se ocuparon de reelaborar doctrinas filosóficas del mundo greco-romano. Asimismo están presentes en la escuela del derecho natural las aportaciones de la revolución científica, cuyos principales representantes fueron Galileo, Francis Bacon y Descartes, quienes reelaboran muchas doctrinas de Aristóteles, Platón, de algunos presocráticos y de algunos filósofos del periodo helenista. Otro tanto cabe decir de movimientos económicos y sociales como el liberalismo o el capitalismo, en los que se dan cita buen número de filósofos y de pensadores fuertemente influidos por la filosofía.

La escuela del derecho natural racionalista pervivió unos 150 años y en su ocaso fue renovada por Kant y los *kantiner*. Su influencia en el derecho resuena desde la codificación de fines del siglo XVIII y la de principios del XIX, en particular en el *Código Napoleón*, hasta en el itinerario intelectual de la escuela histórica alemana y la pandectística, cuyo resultado fue el código civil alemán denominado *BGB*, que es otro de los monumentos jurídicos de mayor influencia. En consecuencia, la escuela del derecho natural racionalista y el kantianismo tuvieron gran influencia en los códigos y en la doctrina o dogmática jurídica a través de *filosofemas* o nociones de origen filosófico, pero aisladas de sus con-

¹⁵ Cfr. H. Coing, *Derecho privado europeo*, Tomo I: *El derecho común más antiguo*, Fundación Cultural del Notariado, Madrid, 1996, pp. 101-102.

¹⁶ Cfr. A. Guzmán, *La codificación civil en Iberoamérica. Siglos XIX y XX*, Editorial Jurídica de Chile, Santiago, 2000, pp. 39 y ss.

textos sistemáticos originales, en versión vulgarizada y conceptualmente desvirtuadas por su incrustación en un sistema extraño a ellas¹⁷.

Dentro de este marco ha de hacerse una especial mención de la Ilustración, la cual ejerció gran influencia especialmente en el área francesa, de la que surge el *Código Napoleón*, que no es precisamente algo efímero en la historia del derecho. También en el área alemana la Ilustración, potenciada con Kant y sus corifeos, con el idealismo y con el positivismo, contribuyeron en el ideario de las citadas escuela histórica del derecho y escuela pandectística. Se hace especial énfasis en éstos porque estos códigos tienen que ver de una u otra manera con la mayoría de las codificaciones de Occidente hasta la actualidad.

Finalmente, Antoine Leca, hablando de los seis pilares de la modernidad, completa la lista de influencias filosóficas hasta el presente, pues a Guzmán sólo le interesan las relativas a la codificación. Al tratar del racionalismo habla sobre sus fundamentos en la filosofía griega, de las aportaciones tomistas y de sus predecesores inmediatos, de las aportaciones del cartesianismo y de la Ilustración. Agrega aquel autor a la lista de influencias el individualismo, basado en aportaciones de la filosofía greco-romana, de la escolástica medieval, de autores de la ilustración y contemporáneos, y en otros movimientos sociales y económicos en los que se verifica una pluralidad de influencias filosóficas como el secularismo, la democracia y el socialismo¹⁸. De esta manera en el derecho de la modernidad y de la contemporaneidad podría decirse que se da cita toda la historia de la filosofía.

II. LAS PRUEBAS

En lo que sigue se procurará anotar una sucinta teoría de la prueba o un conocimiento especulativo sobre la prueba. Como toda teoría, habrá de partir de la realidad, que en el caso del derecho de pruebas y del derecho en general, será la experiencia presente y pasada. Para comprender el momento actual, el estado de la prueba en los ordenamientos jurídicos del presente, y poder proponer algo con cierta seriedad en este terreno, es necesario recurrir primeramente a la experiencia histórica. Esto se debe a que la historia es la disciplina que tiene por ob-

¹⁷ Cfr. A. Guzmán, "La influencia de la filosofía en el derecho con especial alusión al concepto de relación jurídica (examen crítico)", pp. 147-149.

¹⁸ Cfr. A. Leca, *La genèse du Droit. Essai d'introduction historique au droit*, Librairie de l'Université d'Aix-en-Provence Editeur, Aix-en-Provence, 32002, pp. 221 y ss.

jeto de estudio el pasado y cuya finalidad es el entendimiento del presente para la proyección del futuro. De esta finalidad de la disciplina histórica resulta claro que el conocimiento del pasado permite comprender las causas que originaron el estado actual del devenir, de modo que el presente se conocerá a través de los hechos que lo han originado. Este conocimiento del presente por su pasado originará que la manera de entender lo actual sea más profunda y más clara que una simple narración o descripción del estado del devenir. Tal conocimiento profundo por causas permitirá a su vez prever el desarrollo que tendrán los hechos actuales. Desde luego, no de forma segura y fatal, sino con alto grado de viabilidad. Por ende, la historia tiene en última instancia una función prospectiva y no meramente de conservación del pasado por el pasado, a la manera de un anticuario que sólo busca vivir en él para evadir el presente. De ahí que desde antiguo se ha considerado la historia como la *magistra vitae*, ya que por su conocimiento del pasado es capaz de entender en profundidad el presente y prever el futuro. Por eso, la historia permite conocer el derecho (probatorio) tal como actualmente se concibe y sus perspectivas para el futuro, gracias a que tiene el conocimiento de las causas por las que se entiende un sistema probatorio de una determinada manera. Cabe señalar que en el análisis que sigue se tiene en cuenta particularmente *el problema de la prosecución de la operatividad intelectual hasta Aristóteles*¹⁹, texto el cual ha dado abundantes luces para la interpretación de la prueba judicial.

Es así que este conocimiento del actual derecho probatorio desde su pasado permitirá con mayor tino proponer una metodología probatoria. Como se señaló más arriba, a lo largo de la historia del derecho ha habido muchos intentos de *aplicar* las doctrinas filosóficas al orden jurídico. El análisis del presente por su pasado que se pretende llevar a cabo aquí, permitirá que la construcción de la metodología jurídica probatoria no sea resultado de una *aplicación*, sino el resultado del conocimiento de lo que son las cosas, de su consiguiente manera de aprovecharlas y finalmente de los procesos cognoscitivos que se han de ejercer para determinar qué le corresponde a cada quien en caso de conflicto entre personas por el aprovechamiento de tales cosas. En este sentido, y parafraseando a Polo, si un juez atribuye a alguien su *ius* debe de dar cuenta de cómo piensa lo que atribuye.

Este análisis pretende ser un estudio sucinto de las diferentes maneras en que se han entendido las pruebas. Se busca estudiar las pruebas con base en las fuentes, en los textos desde sus contextos, pero también la literatura secundaria que ha habido al respecto. Ésta permitirá entender el pasado, pero en su entendimiento se usarán las herramientas y conceptos del presente, lo que irá dando

¹⁹ Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, Eunsa, Pamplona, 1985, pp. 309-335.

luz para entender el presente al mismo tiempo. En lo que sigue quedará más clara esta precisión.

Cabe señalar que para esta ocasión la investigación se ceñirá al área o faceta probatoria, dejando las otras facetas para otra oportunidad. Además, se ceñirá a la jurisprudencia romana, enfatizando principalmente la del periodo arcaico, esperando que un futuro próximo se pueda continuar con el recorrido histórico. No es necesario hablar sobre la importancia histórica y actual del derecho romano por lo que se puede entrar de lleno al tema.

1. La prueba en la jurisprudencia romana

a) La decisión judicial y el conocimiento

El verbo *cognoscere* es usado jurídicamente al parecer por primera vez por Catón el Censor²⁰ (234-149 a.C.). El sustantivo *cognitio*, en cambio, fue empleado en la jurisprudencia hasta el periodo clásico, en específico por Cicerón (106-43 a.C.)²¹. A partir de ahí tanto el verbo como el sustantivo son usados profusamente por las fuentes legales. Por lo que se refiere a los juristas, lo emplean por primera entre los siglos I y II d.C. En el *Digesto* aparecen estos términos innumerables veces, buena parte de las cuales son usados en el sentido técnico de la *causae cognitio*. Estos términos indican la percepción y la constatación de hechos y de su relevancia jurídica como paso previo a una solución que alguien habrá de emitir²². En el siglo I a.C. aparece claramente la distinción entre el fundamento intelectual de la emisión de las soluciones y su contenido decisorio, una distinción entre conocer y, con esta base, judicar o juzgar. Antes de emitir decisiones o juicios es necesario conocer y evaluar hechos; luego efectuar una *cognitio* o un *cognoscere*.

²⁰ Un fragmento de sus *Orationes*, transmitidas por Flavio Sosípatro Carisio: “egoque iam pridem cognovi atque intellexi atque arbitrator rem publicam curare industrie summum periculum esse”; H. Keil, *Grammatici latini*, vol. I, Teubner, Leipzig, 1859, pp. 202. Otro fragmento es transmitido por Sexto Pompeyo Festo: “nihil minus voluit semper [...] bus re praesenti cognoscere atque statuere”; K. O. Müller, *Sexti Pompei Festi De verborum significatione quae supersunt: cum Pauli epitome*, Weidmann, Leipzig, 1839, p. 344, línea 15.

²¹ Las voces *cognitio*, *cognitor* y *cognosco* son usadas abundantemente por Cicerón: cfr. P. G. W. Glare, *Oxford latin dictionary*, Oxford University Press, Oxford, 2012.

²² Cfr. G. Pugliese, voz “Cognitio”, en *Novissimo digesto italiano*, vol. 15, Unione tipografico-editrice torinese, Torino, 1968.

Con estos términos se denomina a la actividad cognoscitiva y evaluativa del magistrado gubernamental en el proceso judicial de la época clásica. También designan el entero proceso, en especial los procedimientos jurisdiccionales, no sólo del magistrado, sino también del juez. Éste último se vinculaba a la fórmula, la cual le confería una esfera de apreciación discrecional, ya fuera según el *iudicium*, el cual es recto, áspero y simple, característico del *ius civile*, o según el *arbitrium*, que es dócil y moderado, más cercano al *aequus*.

El proceso judicial romano de la época clásica, en el que se dirimían las controversias entre personas derivadas del aprovechamiento de las cosas, estaba dividido en dos fases. La primera, denominada *in iure*, se desarrollaba ante el magistrado, quien ejercía la potestad política para velar por el buen gobierno de la sociedad. Este magistrado oía las querellas de las personas acerca de la perturbación en el aprovechamiento de sus cosas, quienes le solicitaban una fórmula, una especie de arma judicial, para poder resarcir el efecto de la perturbación. Obviamente, los querellantes mostraban pruebas que fundamentaran sus pretensiones, las cuales eran evaluadas discrecionalmente por el magistrado, con base en lo cual otorgaba o no la fórmula. Ante el conocimiento de estos hechos, la denominada *causae cognitio*, el magistrado otorgaba una fórmula por medio de la cual el particular podía llevar a la contraparte ante el juez. Es por tanto que el magistrado hacía una valoración o examen, obviamente cognoscitivo, de las pruebas en orden a determinar si se podía o no actuar en contra del demandado.

Respecto del término técnico *causae cognitio* existieron dos especies: una con valor genérico que aludía a la comprobación de la correspondencia del caso concreto con la fórmula edictal; la otra con valor restringido para indicar una consideración discrecional. Cabe la posibilidad de que la primera estuviera relacionada con el fundamento de la fórmula en el *ius civile*, siendo posible agrupar las varias hipótesis de *causae cognitio* para ver en orden a qué situaciones o en relación a qué problemas concretos procedía el otorgamiento de la fórmula. Cabe también la posibilidad de que el sentido del término como consideración discrecional estuviera basado en el *aequus*, pues no todos los casos de *causae cognitio* fueron sólo aquéllos de los que se pudo encontrar más o menos base en las fuentes (jurídicas vigentes), por lo que el magistrado ejerciendo su *imperium* pudo evaluar las circunstancias cada vez que la equidad se lo demandaba²³.

El establecimiento de la fórmula por parte del magistrado daba inicio a la otra parte del proceso judicial, denominada *in iudicio* o *apud iudicem*, la cual se realizaba ante el juez. El juez, sobre la base de la fórmula magistratual, debía conocer las pruebas para saber si se comprobaba la fórmula y otorgar la razón al demandante o para absolver al demandado si sus pruebas eran más contundentes.

²³ Cfr. R. Martini, *Il problema della causae cognitio praetoria*, Giuffrè, Milano, 1960, pp. 187 y ss; pp. 194 y ss.

tes de manera que llevasen a la improbabilidad de la fórmula. Este conocimiento de la controversia por parte del juez puede denominarse también *causae cognitio*, aunque el sentido más propio, restringido y técnico del término implica necesariamente que el magistrado conozca, valore, examine o asuma los medios de prueba. En última instancia, el juez también ejerce un *cognoscere*, esto es, una serie de actos cognoscitivos para verificar si las pruebas permiten cumplir con la fórmula magistratual, ya sea para condenar al demandado o para absolverlo. Tal *cognoscere* del *iudex* era la escucha de las argumentaciones de las partes y la recepción y análisis de las pruebas.

El derecho romano no tuvo un catálogo legal de los medios de prueba, de hecho, los mayores tratadistas sobre las pruebas fueron los retóricos, entre los principales, Quintiliano y Cicerón. Más tardíamente se encuentran en la jurisprudencia clásica opiniones sobre las pruebas, las cuales el derecho justinianeo del mediados del siglo VI agrupó en secciones específicas del *Digesto* y del *Codex*.

Del estudio de las fuentes retóricas y jurisprudenciales se pueden extraer las clasificaciones de los medios de prueba. Primeramente, la clasificación en *racionales* e *irracionales*. Éstas últimas sería más adecuado denominarlas *no-racionales*. Las racionales a su vez cabría dividir las en *técnicas* o *atécnicas*, o en su nomenclatura latina como *artificiales* e *inartificiales*. El estudio de esta clasificación exige el estudio de las pruebas siguiendo un orden histórico.

b) La prueba no-racional: la jurisprudencia arcaica

Las pruebas irracionales, o mejor aún no-racionales, son herencia del derecho romano arcaico, aquél desarrollado desde la fundación de Roma, pasando por el momento de la fijación del *ius civile* en las XII Tablas (hacia el 451-450) hasta el 130 a.C. Lo que interesa destacar en este apartado es la teoría del conocimiento subyacente en el proceso probatorio, por ende de pruebas *racionales*. Pero éstas no surgieron en un instante, sino que fueron el resultado de un proceso lento y fruto de multitud de elementos. Un rápido vistazo al pasado inmediato de las pruebas racionales permitirá entender su naturaleza y su subyacente gnoseología.

En el caso del período arcaico hay que señalar la escasez de fuentes escritas sobre la prueba, pues el orden jurídico de esos días tenía la característica de ser consuetudinario²⁴, incardinado en un mundo en el que impera la oralidad. Algu-

²⁴ Cfr. M. Kaser, *Storia del diritto romano*, Cisalpino-Instituto editoriale universitario, Milano, 1991, pp. 52 y ss.

nas leyes tienen carácter legendario, como se infiere de que la legislación anterior a las XII Tablas, principalmente de Rómulo y de Numa Pompilio, se conocen a través de testimonios posteriores. Lo cierto es que el texto que se considera como legal son las XII Tablas y también algunas leyes puntuales posteriores²⁵. Éstas son uno de los pocos materiales que pueden estudiarse para de ahí extraer las conclusiones, pero lamentablemente estos textos dicen muy poco sobre las pruebas.

A pesar de ello, de un breve análisis pueden extraerse algunos planteamientos que sean útiles para elaborar una hipotética reconstrucción de las pruebas y también para evaluar la doctrina académica que trata sobre esta materia. Es interesante notar que la teoría del conocimiento de Polo puede erigirse, como ya se mencionó, en paradigma de interpretación de las fuentes y también de la doctrina académica, que en este caso cobra la forma de historiografía jurídica sobre la prueba.

Ha de recalcarse que de este análisis sólo se pretenden extraer algunos elementos que puedan servir en el futuro. Para hacer un estudio en profundidad se requeriría del estudio de epigrafía romana, papirología, del análisis de la literatura romana que ha llegado a la época actual y una gran cantidad de materiales más que permitieran reconstruir el proceso probatorio, tarea más propia de un historiador. Lamentablemente ésta no es la finalidad de este estudio, sino que lo que busca es dar una clave de interpretación de la prueba con base en la teoría del conocimiento de Leonardo Polo, para lo cual es necesario hacer una revisión histórica. Esta revisión puede proponer ciertas claves útiles que los especialistas pueden tomar en cuenta para llevar a cabo esa tarea reconstructiva.

Gerardo Brogini ha sido uno de los máximos conocedores de esta etapa, por lo que habrá que sintetizar su investigación²⁶ para que sirva de antesala al tratamiento del momento en que la prueba es cognoscitiva de la realidad o al menos al momento en que tuvo pretensiones de conocerla. Ciertamente, la prueba no-racional implicaría el conocimiento de los designios divinos, aunque este conocimiento no es de la realidad material, cuestión que aquí es la que interesa destacar para enlazarla en su momento con la física filosófica poliana y así proponer una metodología jurisprudencial cognoscitiva de las cosas aprovechables.

La prueba en el derecho arcaico se inscribe en la naturaleza arbitral del proceso judicial arcaico; es decir, en una defensa privada o solución de conflictos entre los ciudadanos privados organizada en juicios privados. En estos juicios

²⁵ Véanse la recopilación de C. G. Bruns, *Fontes iuris romani antiqui*, Mohr, Tubinga, 1909, pp. 45-119.

²⁶ Cfr. G. Brogini, "La prova nel processo romano arcaico", *Jus. Rivista di scienze giuridiche*, 1960 (nuova serie: 11, 1), pp. 348-385.

las partes se someten a un *rito que las supera* en vista de la discriminación autoritaria del derecho, lo cual supone que las pruebas asumen formas ordálicas²⁷. La ordalía supone el reconocimiento de una autoridad que supera al individuo, porque se reconoce que la divinidad se manifestará e impondrá su voluntad en el plano social. Reconocer, pues, el carácter autoritario del proceso privado arcaico significa que la prueba es algo religioso o místico, de lo que precisamente deriva su autoridad.

Los procesos judiciales en este periodo arcaico fueron tanto privados como públicos o más específicamente penales. Pero en lo relativo a la prueba, la distinción entre juicio público y privado es secundaria, pues en ambos existió el mismo sistema de pruebas: el irracional. En estos juicios el juez se limitaba a considerar las pruebas ofrecidas por las partes.

Por lo que se refiere al proceso penal, los romanos conocieron su solución en buena medida por medio de la intervención de potencias sobrenaturales. Aunque este hecho estaba limitado por las costumbres y por la idoneidad de los ritos para determinar la voluntad divina. Para la época más antigua existió un sistema ordálico de pruebas y de juicio, pero, junto con éste, existieron otras formas de intervención sobrenatural para solucionar los procesos, como el cedazo o tamiz, el juramento acompañado de una fórmula de automaldición en caso de perjurio²⁸ y el oráculo.

Otros medios menos irracionales eran el interrogatorio del acusado en la tortura, y el testimonio, que era la prueba fundamental. Sin embargo, este testimonio no iba dirigido al conocimiento de hechos concretos, sino que era un juicio a favor o en contra de la personalidad del acusado. En este sentido, la parcialidad del testimonio no consiste en la deformación de la verdad de los hechos, sino en el resultado de una valoración de las circunstancias y de la persona. Así, la función primordial del testimonio era la ilustración sobre la personalidad del acusado, pues la formación de un juicio global sobre él permitía al juez el conocimiento del hecho concreto objeto de la acusación. Más adelante se harán algunas precisiones sobre esta prueba.

Hacia el siglo II a.C. el procedimiento probatorio se decantó hacia una *inquisitio* magistratal. Hubo una progresiva eliminación de los medios de prueba sobrenaturales, lo cual no significó que la decisión fuera fruto de operaciones

²⁷ Sobre esta cuestión véase el interesante trabajo de J. M. Piquer Marí, *Las pruebas 'no-racionales' en Roma. Ab urbe condita hasta fines de la República*, Dykinson, Madrid, 2011, que prefiere no hablar de pruebas irracionales, sino de no-racionales, que bajo la ordalía estudia todas las tipologías, entre ellas el duelo judicial, el juramento o *sacramentum* y las pruebas relacionadas con el fuego.

²⁸ Cfr. S. Rossaro, "Genealogía del giuramento", en *Il giudice privato nel processo civile romano. Omaggio ad Alberto Burdese*, CEDAM, Padova, 2012, pp. 460 y ss.

racionales, sino que estaba influenciada en valuaciones sociales y emotivas. Por ende, la libertad del magistrado encontró su límite en ataduras sociales y psicológicas.

El proceso privado romano, a diferencia del penal, presentaba la forma de *contencioso*, organizado en determinados tipos consolidados e impuestos por la tradición y la legislación. El magistrado poseía amplia discrecionalidad, al igual que en el proceso penal. El prototipo de contencioso fue la *legis actio per sacramentum*, por medio de la cual las partes pronunciaban solemnemente fórmulas sacramentales rígidamente formalizadas y acompañadas de gestos, con pretensiones contrarias. Así se pasaba de la esfera ético-religiosa a la del derecho. Por demás está señalar que estos ritos son característicos de las culturas predominantemente orales.

El *sacramentum* era un juramento asertorio con el cual se afirmaba la verdad de algo pasado o presente. Cada parte expresaba su juramento, lo que implica la necesidad del testimonio de los dioses. En el juramento se invocaba a la divinidad como testigo o garante de la verdad-veracidad de una afirmación-declaración o del compromiso-promesa de cumplir o haber cumplido una conducta o de ejercer una conducta determinada en el futuro. Sólo esta consulta a la divinidad podía poner fin al proceso, pues era una garantía de la verdad y veracidad de cuanto se había afirmado. Se insinúan, por tanto, tres elementos en este ritual juramental: la afirmación acompañada de gesto, la invocación de los dioses y la automaldición en caso de perjurio²⁹.

Ante el conflicto entre dos juramentos en sentido contrario, pues las invocaciones en estos casos solían ser contrarias, era necesaria la interpretación. La forma más antigua de esta interpretación fue el *auspicium*, o sea, la observación del vuelo de las aves según una determinada técnica. Esta prueba es irracional porque pone a la divinidad por testigo, lo que implica que sea siempre una prueba decisoria. De aquí se infiere también que prueba y decisión se identificaban, esto es, el *iusirandum* y el *ius*, por lo que propiamente no existía un proceso probatorio. Es así que el *ius* establecido sobre estas pruebas era fuente de “verdad” absoluta y norma para el caso concreto. Quizás este hecho permita contribuir a explicar por qué el término *cognitio* fue usado tan tardíamente por los juristas.

Broggini sostiene que en esta época, en un grupo social numérica y geográficamente limitado, la cognición en el proceso o de los hechos controvertidos tenía cierto carácter superfluo. Esto se debía a la inmediatez de los hechos y actos jurídicos, a la evidencia de los delitos y a la publicidad de los acuerdos, todo lo cual permitió un procedimiento de ejecución directo cuyo control era ejercido popularmente. El pueblo o una fracción de él o algunos de sus repre-

²⁹ Cfr. S. Rossaro, “Genealogía del giuramento”, pp. 450.

sentantes eran testigos y árbitros que constatan la conformidad del acto ejecutivo con el orden jurídico del grupo³⁰.

A pesar de este supuesto carácter fuertemente irracional, en el proceso privado el magistrado, y más tarde el *iudex privatus*, podía “verificar” las aserciones de derecho y de hecho; las partes ofrecían testimonios, documentos y “argumentos” y la sentencia era una opinión personal del juez, constituida por medio del examen más o menos racional, pero siempre del orden natural de esos testimonios, documentos y argumentos³¹. Aquí ya empieza a quedar clara una primera cuestión, que es que cuando los tratadistas modernos hablan de *racional* más bien ha de emplearse el término *cognoscitivo*. Por ende, podría decirse que las pruebas habrían de clasificarse, en lugar de en racionales e irracionales, en cognoscitivas y *mágicas o no cognoscitivas*. También habrá que encontrar una explicación para el caso de los argumentos, pues éstos requieren del apoyo en la escritura y de la generalización y la lógica, cuestiones aún no presentes en la Roma arcaica.

En el caso del juramento, que fue el principal medio de prueba-decisión, puede sostenerse que es un claro ejemplo de magia. Es posible verificar que el juramento está atravesado por elementos lingüísticos, de manera que las fórmulas proferidas son un poder que se ejerce sobre otros poderes. En este acto ritual se perciben las fuerzas exteriores vinculadas a acontecimientos, en este caso la manifestación de la culpabilidad o inocencia de alguien. A través de proferir fórmulas y gestos y la invocación de la divinidad, se controla y reorganiza a ese poder superior. El lenguaje es, pues, el poder para hacer que la divinidad manifieste que alguien tiene la razón³².

³⁰ Cfr. G. Broggin, “La prova nel processo romano arcaico”, pp. 366-367.

³¹ Broggin emplea dos veces este término, pero no se ve en donde quepan los argumentos, que no se explica si son lógicos o de otra índole. Otro tanto para el caso de los documentos, lo cual rompe con el discurso de una cultura predominantemente oral. No remite a las fuentes en las que se pueda comprobar la aparición de estos argumentos. Cfr. G. Broggin, “La prova nel processo romano arcaico”, p. 363.

³² Véase la interesante disertación de Polo sobre esta modalidad sapiencial práctica: cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, pp. 311-312.

c) *La formación de la prueba racional: laicización del proceso y las XII Tablas*

Al igual que en el caso de la transformación de las pruebas irracionales en no-racionales, o mejor aún en mágicas, en las pruebas racionales habría también que matizar su nombre.

En un momento dado, la jurisprudencia y el proceso fueron desacralizados, lo cual fue el fruto de una larga y compleja evolución que tiene un momento clave en la época de la configuración de las XII Tablas y que se verifica principalmente durante el siglo V a.C., y cuya consolidación se llevó a cabo en pocas décadas³³. Podrían mencionarse toda una serie de hechos que atestiguan el pasaje a este nuevo estado de cosas, como la creación de la *civitas* y la subordinación de las *gentes* al poder central, es decir, la transformación de la estructura social que llevó a restar credibilidad a los ritos. Pero más exactamente el inicio de la transformación de las pruebas hacia la racionalidad radicó en el *descubrimiento del espíritu*. Con este descubrimiento, las soluciones ya no serán consultadas a la divinidad sino que se inspirarán en las soluciones precedentes. Esto exigió el desarrollo de un instrumento de conservación de la solución además de la de la escritura: el jurista.

En este tenor, conservar significaría coordinar, establecer relaciones entre los diversos precedentes, relacionarlos o excluirlos recíprocamente y externar elementos comunes o tipos. Un tratamiento así de los precedentes exigiría, para ser coherente con el supuesto carácter racional de estas pruebas, de un criterio de racionalidad que permita elaborar un sistema coherente, cuyos resultados o juicios pueden ser verificados por operaciones que cuidadosamente pueden ser calificadas de *lógicas*. A través de esta herramienta racional el magistrado y el juez encontrarán las soluciones a los nuevos casos en el precedente.

En opinión de Brogginini este descubrimiento del espíritu significa que la influencia del pensamiento griego es lo que está en el origen de la modificación del régimen de las pruebas en Roma. Hay indicios de que la influencia griega³⁴ dotó a la *civitas* de la primera mitad del siglo V de los instrumentos intelectuales y expresivos para transformar la vida jurídica instintiva en orden jurídico fruto de *cierta forma de conocer* misma que aparece ya en las XII Tablas. Nótese que este periodo es precisamente la *era de Pericles*, de manera que Grecia era el modelo en el mundo mediterráneo, por lo que es presumible que Roma ya

³³ Este proceso es profusamente tratado por C. A. Cannata, *Per una storia della scienza giuridica europea*, Tomo I: *Dalle origini all'opera de Labeone*, Giappichelli editore, Torino, 1997, pp. 130 y ss.

³⁴ Cfr. M. Bretone, *Storia del diritto romano*, Laterza, Roma, 2006, pp. 76-81, aporta una serie de argumentos sobre esta influencia en varios campos de la cultura.

estuviera tocada por la cultura griega desde entonces³⁵. Esto supuso la traslación de la fuerza probatoria de la divinidad hacia el intérprete, de manera que la autoridad de este intérprete-magistrado deviene en lo principal, en el progresivo abandono de la magia gracias a una progresiva confianza en las facultades cognitivas. Esta tarea cognoscitiva-interpretativa del jurista, a pesar de que es claramente cognoscitiva, en muchos aspectos no parece muy alejada de la técnica, que junto con la magia y el mito, son las modalidades sapienciales prácticas. De esta manera, lo fundado, la resolución, es la copia del fundamento en tanto que lo imita a través de la actividad del técnico, que en este caso es el jurista.

Aquí, a pesar de este supuesto salto a la lógica, motivo por el que los autores califican a las pruebas de este periodo y a su consiguiente jurisprudencia como racionales, hay un entronque con el mito, que es la tercera de las modalidades sapienciales prácticas. Con el correr de los años, por un lado, las XII Tablas, y por otro, la figura del jurista, los precedentes y las “herramientas lógicas” para la elaboración del sistema *se tornaron en el fundamento como pasado*. Ante la complicación y diversificación del tráfico jurídico de los últimos siglos de la república romana, no podían ser satisfechas sus exigencias de justicia por las lacónicas prescripciones de la ley. De manera que los juristas a través de su actividad interpretativa desarrollaron, apoyándose en los precedentes, en las supuestas herramientas lógicas y sobre todo en el viejo y legendario *ius civile*, un nuevo *ius*. Este nuevo *ius* tenía por tanto, su origen ideal en el pasado, en las XII Tablas, de manera que el fundamento del derecho presente sería el derecho del pasado. Hay que recalcar que el nuevo *ius* tuvo origen real en el texto de las XII Tablas, pero las más de las veces ideal. Es así que en la época clásica se *apelará* al antiguo *ius civile* o *ius* de los *veteres*, que era el derecho fijado en la ley de las XII Tablas y por su posterior doctrina interpretativa.

Otro aspecto de esta supuesta configuración racional de las pruebas fue el surgimiento del proceso como tal, como un momento distinto de la decisión. Esto se realizó en el momento en el que el magistrado juzgó el caso usando precedentes. Los precedentes suponen la apelación a un incipiente sistema de “relaciones lógicas” entre los “juicios”, de manera que la nueva decisión dependerá de una prueba de coherencia entre el precedente y el nuevo caso concreto³⁶. Esta prueba sería, pues, el resultado de una “operación lógica”: una verificación de identidad entre los elementos típicos del precedente y del nuevo caso.

Se trate de operaciones lógicas o no, esta *técnica del jurista preclásico* permitirá a la jurisprudencia posterior, en la que ya hay claramente lógica, extraer de los casos precedentes reglas abstractas y generales en forma hipotética: las

³⁵ Cfr. C. A. Cannata, *Per una storia della scienza giuridica europea*, I, pp. 97-98.

³⁶ Esto sin lugar a dudas hace que la solución esté fundada aunque el límite y es quizá el origen de lo que ocurre ahora con las normas.

normas. Éste es el origen de la distinción entre derecho y hecho y entre prueba del derecho y prueba del hecho. La prueba del derecho desde la época de las XII Tablas irá cobrando la apariencia de una operación racional deductiva o inductiva; es por ende el inicio de la dogmática jurídica.

Por lo que se refiere a la prueba del hecho o la prueba en sentido fuerte, no es en este momento algo puramente cognoscitivo, pues los medios de prueba valen en función de la autoridad del juez más que en función de su verdad. Esto ya permite ir repensando la supuesta racionalidad de las pruebas. Al principio ciertas pruebas como testimonios o constataciones fácticas se le impusieron al juez de modo absoluto. Con el paso del tiempo esto se sustituye con directivas más genéricas en tema de valor probatorio de cada uno de los medios de prueba y de una jerarquía entre ellos, de manera que el juez fue adquiriendo una mayor libertad de apreciación de las pruebas ofrecidas, al grado de considerarse como el tercero que evalúa las pruebas. *Digesto* 22, 5, 3, 2 es testimonio de esta libertad³⁷.

Es así que, durante el periodo posterior a las XII Tablas, por primera vez la decisión y la prueba (proceso) se disocian, pues en el proceso arcaico no se distinguía una verdadera y propia fase probatoria, por lo que eran un acto unitario y total. En el nuevo orden de cosas al lado de la prueba del derecho, el cual es la existencia y la comprensión de la norma (por otra actividad racional del jurista, que se llamará más tarde “dogmática jurídica”), se pone la prueba del hecho, que es primeramente la existencia de la situación que condiciona la norma, y luego la aplicación o vigencia para el caso concreto de esa norma. El magistrado *extraerá las soluciones* de derecho de los argumentos de los juristas (dogmática jurídica) y *los hechos* de los testimonios y demás pruebas; además valorará los argumentos, lo cual le permitirá formarse una opinión sobre la situación de hecho que condiciona la aplicación de la norma³⁸.

En esta etapa los medios sobrenaturales de prueba no desaparecen completamente. Siguió existiendo el juramento, que en última instancia se transformó en decisorio, pues resolvía el fondo del litigio y pasó a identificarse con la suma de dinero que las partes prometían pagar al erario en caso de pérdida de la *litis*³⁹. El juramento siguió siendo uno de los instrumentos esenciales para dirimir la *litis*, uno de los medios corrientes y normales para establecer y hacer valer una determinada autonomía y hacerla reconocer por todos.

Asimismo, se desarrollaron otros medios de prueba como la *confessio*, la cual tenía el mismo valor decisorio que el juramento. También otras pruebas

³⁷ Cfr. G. Brogгинi, “La prova nel processo romano arcaico”, pp. 381-382.

³⁸ Cfr. G. Brogгинi, “La prova nel processo romano arcaico”, pp. 368-371.

³⁹ Cfr. S. Rossaro, “Genealogia del giuramento”, pp. 468 y ss.

como la *fama* y los *rumores*, que eran una especie de *testimonio popular*, los cuales transforman un elemento de hecho sujeto a prueba en un hecho notorio. A estos elementos el juez difícilmente podía sustraerse, pues seguía verificándose cierto control popular.

Surgieron en esta época nuevos medios de prueba como los documentos, las inspecciones y los peritajes. Por lo que se refiere al acto escrito, tuvo una función subsidiaria, pues es una mera *testatio*, un testimonio recogido en un documento escrito ante testigos y conservado por el interesado; esto le confiere el carácter de testimonio preconstituido o prueba a futuro.

Otros documentos o signos que fueron admitidos como medio de prueba fueron los términos o mojones que limitaban los campos. La constatación de la existencia y de la ubicación de estos términos dio entrada a la inspección de los lugares y a la pericia por parte de los agrimensores. Es así que el juez podía ejercer esta prueba por su propia inspección o hacer inspeccionar el terreno por un perito. Esto permite entender que en realidad no hay una separación tajante entre el perito y el testigo, de manera que el peritaje puede constituir un testimonio cualificado.

Junto a estas pruebas en el proceso arcaico laicizado, va cobrando un papel cada vez más destacado el testimonio. En estrecha relación con la disociación de la prueba y la decisión, está la transformación del testigo en tercero, que lentamente se liberó de la función judicial de ser *testes atque arbiter*, de manera que su opinión o juicio fue insertado en un orden jerárquico de juicios. Es decir, su dicho se transformó de juicio global y definitivo en juicio particular, especializado y ofrecido al juez. Ahora la tarea de elaborar el juicio global y definitivo será del juez, quien asumirá y armonizará todos los juicios de los testigos. Desde luego, el testimonio no pierde absolutamente su viejo carácter de toma de partido por una de las partes.

d) Nudo insalvable de aporías, hipostatización y descontrol de las nociones

i) Fundamento gnoseológico de la prueba

Los datos revelados por la reconstrucción del proceso probatorio basada en las fuentes permiten hacer una breve reflexión sobre la teoría del conocimiento subyacente a esta jurisprudencia. Tanto el proceso probatorio arcaico como aquél del periodo de laicización son ciertamente cognoscitivos. Ciertamente, no son puramente racionales o lógicos, como lo sostendrían los que elaboran la clasificación entre pruebas racionales e irracionales, pero se atestigua, en el proceso en tránsito a la laicización, la presencia de un incipiente mecanismo de

conexión de objetos. Desde luego, hay una fuerte carga del conocimiento sensible, todo coordinado por la sensibilidad intermedia, y que según los autores modernos constituyen auténticos razonamientos. Téngase en cuenta que no hay forma de atestiguar la presencia de conocimiento habitual adquirido ni innato. Es revelador que las fuentes no usen el sustantivo *cognitio* ni sus derivados hasta el siglo III a.C., pues los juristas podían no haber sido conscientes de que las cosas son cognoscibles y de que el sujeto puede ejercer operaciones cognoscitivas; para esto haría falta el ejercicio del conocimiento habitual.

Lo que permitiría dar una explicación gnoseológica más satisfactoria a este proceso probatorio sería apelar a la sensibilidad intermedia. A pesar de que los tratadistas contemporáneos usen el término “lógica”, no se trata todavía de ella sino de una *collatio* o comparación sensible en la que aspectos como la universalidad todavía no entran en juego. Más bien se trata de un auténtico *experimentum* que tiene que ver con la experiencia sensible del presente y del pasado y en cierto sentido del futuro, pues el pensamiento es precedido por un proceso de toma de posesión gradual bajo el impulso del conocimiento sensible. En otras palabras, la *multiplicidad de impresiones* que afectan a los sentidos externos *dejan una huella*; *varias huellas* permiten dar *cierta unidad* al conjunto de las sensaciones: ésta es la *inductio* o *epagogé*. Aquí culminan las reflexiones sobre la experiencia. Es la *upolephís* o persuasión debida a la observación de casos semejantes. La memoria almacena las experiencias y discriminaciones de valor obtenidas por la *collatio*, a las que se añaden la información afectiva y motriz. En este trabajo colativo del juez, así como la inserción y coordinación de testimonios concretos, la elaboración del juicio global y definitivo, la conservación, coordinación, establecimiento de relaciones entre los diversos precedentes, así como su exclusión recíproca y el externamiento de sus elementos comunes, subyace el trabajo de la cogitativa. Ha de reiterarse que no está presente todavía la lógica a la manera aristotélica o estoica, aunque la aparición de la escritura permitió el desarrollo de herramientas para el ejercicio de la colación por parte de la cogitativa. Esto puede explicar el uso de *condicionales* en la legislación.

No es posible desarrollar el tema de la cogitativa y la jurisprudencia. Ya se ha tratado algo al respecto de esto y en específico de cómo la actividad de esta facultad tiene que ver con el origen de la jurisprudencia⁴⁰; para esto es importante seguir de cerca el trabajo del romanista Max Kaser que ahí se cita⁴¹.

⁴⁰ Cfr. D. Castañeda, *Hacia una nueva filosofía de la jurisprudencia*, Porrúa, México, 2012, pp. 125-173.

⁴¹ Cfr. J. García Camiñas, “Posiciones metodológicas en el estudio del derecho romano: el pensamiento de M. Kaser”, *Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña*, 2003 (7), especialmente pp. 341 y ss., insinúa el trabajo de la cogitativa en la elaboración jurisprudencial romana; el no menciona el término cogitativa, pero al trabajar el pensamiento del romanista Max

ii) *El eslabón gnoseológico perdido*

Desde antiguo los especialistas han sostenido la influencia de legislación griega y de otros aspectos de su civilización en la ley de las XII Tablas y en la jurisprudencia posterior, buscando en esto la clave interpretativa del significado de la prueba y, por ende, del conocimiento de cómo prueba la prueba, de cómo las pruebas dan a conocer al juez que una pretensión es verdadera o no.

En el texto de las XII Tablas que ha llegado a la actualidad es posible verificar la presencia de una estructura lingüística condicional. Los especialistas sostienen que la expresión escrita de las leyes está conformada por una condición, la prótasis, en la que se describe la conducta que se pretende regular, y por una consecuencia, la apódosis, en la que se detallan los efectos establecidos expresamente para esos comportamientos. Este hecho los ha llevado a categorizar la estructura de estos preceptos como “lógicos”, lo cual supondría necesariamente el ejercicio de la operación incoativa. Si esto fuera así, la expresión hipotética de los preceptos legislativos y las disyuntivas que proponen indicarían la presencia de operaciones generalizantes y, por ende, del hábito abstractivo. Indicaría el establecimiento de la relación entre el antecedente y el consecuente, en este caso sería una generalización. Más difícil sería en este estado de cosas sostener la presencia en las fuentes de los hábitos generalizantes.

Algo que pudo contribuir a esta supuesta logificación del derecho arcaico y que entronca con el descubrimiento del espíritu como lo sostiene Brogini ha sido que desde el siglo XIX con base en testimonios antiguos se ha hablado de la influencia de Heráclito y de Pitágoras en las XII Tablas⁴². En este sentido, el jurista Pomponio señala que estas leyes fueron inspiradas por Hermódoro de Éfeso⁴³. Plinio el Viejo⁴⁴ sostiene que este personaje fue contemporáneo y amigo de Heráclito. Por su parte Estrabón, en su *Geografía*, permite entender que Hermódoro y Heráclito se conocían, pues en palabras del propio Estrabón, Heráclito se expresa muy bien de Hermódoro⁴⁵. No obstante, los especialistas consi-

Kaser, se aleja de las operaciones de la razón o mejor aún de la interpretación excesivamente racionalista de la jurisprudencia romana, pero reconoce cierta razonabilidad. La única opción sería entender esta razonabilidad como producto de la *ratio particularis*.

⁴² Cfr. A. Chiappelli, “Sopra alcuni frammenti delle XII tavole nelle loro relazioni con Eraclito e Pitagora”, *Archivio giuridico*, 1885 (2).

⁴³ Cfr. *Digesto*, 1, 2, 2, 4.

⁴⁴ “The statue of Hermodorus also, the Ephesian, the interpreter of the laws which were transcribed by the Decemvirs, was erected by the public in the Comitium”; Plinio, *Historia natural*, 34, XI, 21.

⁴⁵ “Among illustrious persons in ancient times natives of Ephesus were Heracleitus, surnamed Scoteinus, or the Obscure, and Hermodorus, of whom Heracleitus himself says: ‘The Ephesians,

deran que tanto estos hechos como la embajada decenviral en Atenas, son tan sólo una leyenda. Este tema resulta muy complejo, pues supone la existencia de tradiciones filohelénicas y hermodoreas a lo largo de la vida de la república romana, en la que se mezclan ambientes filosóficos y eruditos griegos que no permiten establecer con claridad si hubo influencia de los efesios, en qué medida o si no la hubo⁴⁶. Es por ende una *tradición incierta* como la calificaría Ducos⁴⁷, con base en la cual es difícil establecer una base gnoseológica.

Otra área en la que se ha buscado la clave interpretativa del significado de la prueba ha sido en el lenguaje, para lo cual se ha empleado el análisis histórico-filológico. Según algunos estudiosos sí es posible verificar una influencia de la legislación griega, en específico la de Solón, en las XII Tablas. Particular aspecto es la construcción hipotética de los enunciados legales. En apoyo de esta tesis sostiene Buis que “la expresión escrita de las leyes suele estar conformada por una condición, en la que se describe la conducta que se pretende regular, y una consecuencia jurídica en la que se detallan los efectos establecidos expresamente para esos comportamientos. En el ámbito de la antigua Atenas, en general, esta manifestación lingüística de las leyes se materializaba, al ser redactadas, en forma de una oración condicional en la que el antecedente jurídico era traducido en términos de una *proposición eventual* y el consecuente solía aparecer en modo *imperativo*”⁴⁸. Esto permitiría aceptar cierta influencia de Solón y abre la posibilidad de aceptar influencia de Grecia e incluso de la Magna Grecia⁴⁹. Asimismo permite establecer que la materia de la influencia son enunciados que, si no condicionales, sí que dan a conocer cierta condicionalidad. A pesar de esta tesis, otros autores sostienen lo contrario, considerando que en esta época hubo una clausura con las relaciones helénicas y que la lengua latina fue influenciada por los términos provenientes de los agricultores, quienes empezaron a ser una fuerza económica preminente hacia la primera mitad del siglo V

youths and all, deserve hanging, for expelling Hermodorus, an honest citizen, a citizen distinguished for his virtues, and saying, let there be no such amongst us; if there be, let it be in another place and among other people.’ Hermodorus seems to have compiled laws for the Romans”; Estrabón, *Geografía*, 14, 1, 25.

⁴⁶ Cfr. S. Sanseverinatti, “Ermodoro e i decemviri: una questione aperta”, *Rivista storica dell’Antichità*, 1994 (24), pp. 55-70.

⁴⁷ Cfr. M. Ducos, *L’influence grecque sur la loi des douze tables*, PUF, Paris, 1978.

⁴⁸ E. J. Buis, *¿Una influencia griega en el derecho romano antiguo? Proyecciones intertextuales de una ley soloniana (Plu. Sol. 23.7-8) en la actio finium regundorum (D. 10.1.13)*, en www.edictum.com.ar/miWeb4/Ponencias/ProfEmilianoJBuis.doc [Consultado el 22 de enero de 2014]

⁴⁹ Cfr. E. Ferenczy, “La legge delle XII Tavole e le codificazione greche”, en *Sodalitas. Scritti in onore di Antonio Guarino*, IV, Jovene, Napoli, 1984, pp. 2001-2012.

a.C.⁵⁰. Ello dejaría en segundo plano a los mercaderes, es decir, al medio de comunicación con la Hélade.

En la búsqueda de la explicación del significado de los preceptos o descripciones condicionales de las XII Tablas, y con ello del origen del derecho romano probatorio, sucede lo mismo que ocurre con la historia de la ciencia. Sostiene Vanney que en la historia de la ciencia el paso de una formulación teórica a otra radica en la propuesta de una teoría de mayor generalidad que sintetiza teorías parciales⁵¹. Así, en la historia del derecho, de la influencia de Heráclito y de Solón se pasa al análisis lingüístico, luego a la influencia de la Hélade, más tarde a la del mundo griego en general y finalmente al mundo antiguo en su totalidad sin que se encuentre la explicación de cómo opera el condicional y cómo prueba la prueba.

Ante este estado de cosas es necesario averiguar si la única condicionalidad o secuencialidad posible de expresión es la que tiene su origen en la generalización o si cabe expresar condicionalidad o secuencialidad procedente de agitar intenciones e imágenes hasta obtener intenciones de futuro que puedan ser objetivadas y expresadas lingüísticamente.

Con motivo de este análisis, Buis cita una serie de autores que sostienen que entre los pueblos de la antigüedad se redactaban las leyes en estos términos, en prótasis y apódosis. Su análisis requiere cierta contextualización que puede dar pistas para entender cómo prueba la prueba.

iii) El origen de las especies gnoseológicas

Desde el alba de la civilización el Creciente Fértil tuvo como quicio cultural a Mesopotamia, gracias a la escritura cuneiforme inventada por los sumerios a inicios del tercer milenio y que fue adaptada por las culturas vecinas a sus propias lenguas. Entre estas civilizaciones se manifiestan influencias recíprocas en

⁵⁰ Cfr. S. Boscherini, "La lingua della legge delle XII Tavole", Società e diritto nell'epoca decemvirale, Edizioni scientifiche italiane, Napolia, 1988, p. 48. En lo referente a la influencia griega, Boscherini siguiendo las investigaciones de Jürgen Blänsdorf sobre los condicionales (cfr. J. Blänsdorf, *Archaische Gedankengänge in den Komödien des Plautus*, Wiesbaden, Steiner, 1967), sostiene que no es necesario apelar a la influencia de leyes griegas, sino que el pensamiento arcaico presenta estas secuencias: el primer elemento manifiesta el género del crimen, el segundo una circunstancia especial y el tercero la parte imperativa (cfr. p. 52).

⁵¹ Cfr. C. E. Vanney, *Principios reales y conocimiento matemático. La propuesta epistemológica de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2008, p. 333.

varios terrenos, como en la literatura, la religión o las “ciencias”; también hubo influencia legal.

En esta materia se conocen una serie de textos que los especialistas desde hace tiempo han categorizado como leyes. Éstos son el código de Ur-Nammu de Ur hacia el 2100, el código de Lipit-Isthar de Isin hacia 1930, el código de Eshnunna del norte de Babilonia hacia 1720, el código de Hammurabi de Babilonia hacia 1680, las leyes del Imperio medio asirio del siglo XII, las leyes Hititas del siglo XIII, las leyes neo-Babilónicas del siglo VI, el Código de la Alianza del primer milenio y el código del Deuteronomio del siglo VII, todos a.C. Todos estos cuerpos legales tienen características que los colocan dentro de un género literario específico. En este sentido Raymond Westbrook asegura que estos textos *están expresados como series de casos individuales*, cuyas circunstancias son puestas en una *sentencia hipotética condicional* y además *se caracterizan por la ausencia de división en categorías legales abstractas y de definiciones*⁵².

Aparentemente estas características que menciona Westbrook son necesariamente contradictorias, pues las sentencias hipotéticas condicionales son lógicas y para que haya lógica debe haber abstracción, pero al mismo tiempo sostiene la ausencia de abstracción en los textos. Esto impone la necesidad de averiguar si los supuestos preceptos pueden considerarse como expresión lingüística de la generalización y, por ende, resultado de la operación incoativa, o si se trata de condicionalidad expresada lingüísticamente y coordinada gracias al ejercicio de la cogitativa y en general de la sensibilidad intermedia.

Westbrook sostiene más adelante en su disertación que todos estos textos no son en realidad leyes sino precedentes o *rationes decidendi*. Argumenta que son el resultado de decisiones efectivamente tomadas y no el resultado de la elaboración de un precepto hipotético prospectivo. Estos precedentes se organizan en grupos de manera que para cada uno de estos grupos son consideradas varias alternativas para cada una de las cuales hay una apropiada solución. Tal carácter los conecta con los presagios o augurios. Por ende, el contenido de los códigos del cercano Oriente antiguo serían series de decisiones concernientes a situaciones existentes, las cuales adquieren un carácter prospectivo en el caso de ser usados como precedentes⁵³. No son pues prescriptivos sino descriptivos. Son el resultado de la experiencia que puede servir para resolver un problema.

⁵² Cfr. R. Westbrook, “The nature and origins of the Twelve Tables”, *ZSS rom. Abt.*, 1998 (105), pp. 85-86. El análisis del Westbrook es específico para el Código de Hammurabi, pero que vale para todas las demás leyes, pues abrevan del mismo ambiente cultural mesopotámico y hay influencias y transmisión de precedentes entre ellos (cfr. pp. 88-89).

⁵³ Cfr. R. Westbrook, “The nature and origins of the Twelve Tables”, p. 88.

La falta de abstracción obligó a los redactores a organizar temáticamente los textos a través de presentar un número adecuado de ejemplos concretos de manera que se abarcaran lo más exhaustivamente posible las diferentes facetas temáticas, es decir, que abarcaran la mayor parte de las posibles hipótesis. Esto origina que lo revelado por los textos sea tan sólo una pintura parcial, pues para cubrir todas las facetas de una temática se requeriría un elevado número de ejemplos. Para superar, pues, esta dificultad derivada de la falta de abstracción se desarrolló una técnica por medio de la cual fueron elaborados estos códigos. Westbrook llama a este proceso *ciencia*. Sostiene que a partir de un caso modelo se estudian todas sus posibles *hipótesis* por medio de agrupar los diferentes casos en temas, constituyendo el *método* de variación y extrapolación *lógica*. Ello llevó a la formación de ciertos *cánones* que se transmitieron en el área cultural y que conformaron una *tradición científica*. Esta ciencia es lo que permite entender las anomalías en los paralelismos entre los diferentes códigos orientales⁵⁴. Es curioso que Westbrook hable de ciencia, hipótesis, lógica, etc., y que al mismo tiempo declare que la ciencia mesopotámica fuera incapaz de crear categorías abstractas y definir términos, ya que para realizar estas operaciones es necesario el ejercicio de la abstracción. Esto manifiesta precisamente el nudo insalvable de aporías y la hipostatización y descontrol de las nociones producto de la falta de una teoría del conocimiento.

e) La ley de las XII Tablas y la ratioparticularización de la jurisprudencia

La actividad jurisprudencial y probatoria descrita en los últimos apartados puede interpretarse sin apelar a la abstracción ni al ejercicio de las diferentes persecuciones, y al mismo tiempo sin ser tratada de “ciencia”. Esto se debe a que no es el resultado de operaciones generalizantes, ni del *logos* y mucho menos del hábito adquirido que conoce el juicio. Esta interpretación se logra a través de dar cabida a una operación conectiva de objetos de la sensibilidad intermedia, la cual manifestaría, por tanto, la existencia de una *distinción objetiva en conexión a nivel de la sensibilidad interna* resultado de un poder que mueve y agita hasta hacer salir una cosa entre muchas, es decir, de una cogitación.

La distinción objetiva en la jurisprudencia se expresó por medio de las palabras del primitivo lenguaje y en sus primitivas reglas gramaticales, lo cual tuvo su origen histórico en las culturas del Creciente Fértil. Principal mención debe hacerse de la escritura cuneiforme como vehículo de ese lenguaje. La cultura originada en el Creciente Fértil y en específico su método “legislativo” derivado

⁵⁴ Cfr. R. Westbrook, “The nature and origins of the Twelve Tables”, pp. 91 y ss.

de la operación de la sensibilidad intermedia, fue transmitida hacia el mediterráneo occidental por los fenicios. Hay amplia evidencia arqueológica de su contacto con la civilización arcaica romana a través de la diplomacia y del comercio. En particular con el texto de las XII Tablas hay influencia tanto en el contenido como en lo relativo a la forma, de manera que este texto legal puede ser considerado un producto más de la “tradición científica” de la que abrevan los códigos del cercano Oriente antiguo. Ni qué decir de la influencia lingüística de los fenicios en Grecia, cuyo alfabeto es la base del griego⁵⁵.

El estudio de las XII Tablas presenta una peculiar dificultad. Ha de tenerse en cuenta que el texto que ha llegado a la actualidad es el resultado de una labor de reedición y recomposición desde el mundo clásico. Es así que su reconstrucción actual es producto de la transmisión que hicieron los juristas, lexicógrafos e historiadores de fines de la república e inicios de la época imperial, quienes buscaban fundamentalmente transmitir la norma y no la lengua, interesándoles la noción precisa que por medio de la lengua se manifestaba⁵⁶.

Las XII Tablas están redactadas en latín arcaico y el carácter de su texto es descriptivo, emplea una “lógica” semejante a la de los códigos del cercano Oriente, y es el resultado de una tradición oral que con el tiempo se pondrá por escrito en una fecha concreta. Sostienen los especialistas que es característico de este texto la presencia del “modo condicional”, pero que en esa época ambos elementos del condicional no estaban vinculados gramaticalmente el uno al otro sino que coexistían en libertad. Esto puede ejemplificarse con uno de sus *preceptos* o, para ser coherentes con los estudiosos, *descripciones*.

El pasaje I, 2 dice: *Si calvitur pedemve struit, manum endo iacito*. Este enunciado se entendería como: “ahí donde⁵⁷ engaña o resiste⁵⁸, captúrese⁵⁹”.

⁵⁵ Cfr. L.-J. Calvet, *Historia de la escritura. De Mesopotamia hasta nuestros días*, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 111 y ss.

⁵⁶ Cfr. J. Guillén, “El latín de las XII Tablas”, *Helmantica*, 1967 (57), pp. 343-344.

⁵⁷ Carcaterra clarifica el entendimiento de Sbordone, quien propone que se entienda como “así”. Propone varias opciones como “pon que”, “ahí donde”, “apenas que”, “por el”, “para el”. Cfr. A. Carcaterra, “Sei kaluitur pedemue struit ll manum endo iacitod (significato superficiale/significato profondo)”, *Studia et documenta historiae et iuris*, 1975 (41), pp. 163-164.

⁵⁸ Boscherini niega que pueda entenderse como tradicionalmente se ha hecho: huye o trata de huir; más bien es el acto de oponerse, *alzar o poner adelante los pies, de modo que este hecho constituya un obstáculo*. Cfr. S. Boscherini, “pedem struere”, *Società e diritto nell'epoca decemvirale*, Studia Florentina AI. Ronconi sexagenario oblata, Roma, 1970, pp. 56-57. Carcaterra sostiene lo contrario: que los pies están detenidos en el suelo para resistirse.

⁵⁹ Boscherini sostiene que ha de entenderse como *capito*, es decir, una repetición de I, 1 (cfr. S. Boscherini, “pedem struere”, *Società e diritto nell'epoca decemvirale*, p. 59). “Si in ius vocat, ito. Ni it, antestamino. Igitur em capito”: si es citado acuda, si no va testifíquese, y captúrese. Entiéndase esto como *manus iniectio* o un *derecho de acción* y no como un secuestro criminal.

Traducido en lenguaje actual sería algo como: si el demandado escapa, demora o huye, el demandante le lanzará la mano o lo hará capturar.

Se trata de una fórmula legal cuya arcaica sintaxis es incapaz de articular explícitamente a dos sujetos. La prótasis está en *indicativo presente*, lo que sugiere que se está frente a una constatación objetiva o hecho real, de manera que la acción expresada por el verbo se da en el momento en que se habla; este modo es capaz de manifestar un acontecimiento de manera indeterminada sobre hechos y tiempo. Por otro lado, la apódosis prescribe taxativamente la acción del demandante. Esta apódosis indica futuro cuando manifiesta algo que seguirá después de un tiempo⁶⁰. En épocas posteriores la apódosis se formó con locución conjuntiva, la cual hace que la acción de la oración adjunta, la apódosis, tome el carácter de posible, hipotético o probable. La partícula *si* cumplía una pura función aseverativa afín al término latino *sic* (“así”) por origen y por valor. Es a través de esta partícula por la que se conectan la prótasis y la apódosis; así los dos *términos* quedarían *implicados*. Para David Daube esta forma de enunciado legal es la cláusula condicional, la cual es “menos abstracta” que la cláusula relativa. La primera sería la propia del *folk-law* y la segunda del sistema legal. Habrá que leer entre líneas esta aseveración, pues no caben los niveles de abstracción⁶¹.

Este enunciado de las XII Tablas ha sido estudiado particularmente por los romanistas además de los filólogos. La interpretación del romanista Carcaterra discrepa un tanto de lo anterior, negando la existencia de un condicional y del conjuntivo, argumentando que la segunda parte es una consecuencia. Por esto es que el *si* no es condicionante. Es más bien locativo-temporal, con valor de lugar y de consecuencia. Consecuentemente no hay una condicionalidad lógica en el enunciado, sino una parataxis, una coordinación o yuxtaposición de las oraciones que indican sucesión o consecuencia. No es por tanto un consecuente apodíctico. No se trata de dos eventos *sino de dos escenas, como en un díptico*; las dos partes *asumen el aspecto de la representación de dos acciones*, una consecuencia de la otra. Estas escenas son *imágenes concretas*, sin abstracción alguna.

⁶⁰ Cfr. F. Sbordone, “Per la sintassi delle XII Tavole”, en *Synteleia Vincenzo Arangio-Ruiz*, Jovene, Napoli, 1964, pp. 334-339. Boscherini, en contra de la opinión de Sbordone, sostiene en este punto que no es necesario apelar al futuro, sino que se trata de una facultad de elección del sujeto (cfr. S. Boscherini, “La lingua della legge delle XII Tavole”, p. 50). Ciertamente reconoce la secuencia, lo que implica cierta posterioridad o un tiempo en el que tendrá lugar lo elegido por el sujeto (cfr. p. 52). Parece confirmarlo más adelante: cfr. “Replica”, en *Società e diritto nell’epoca decemvirale*, p. 63.

⁶¹ Cfr. D. Daube, *Forms of roman legislation*, Clarendon Press, Oxford, 1956, pp. 6-7.

Esto es propio del latín arcaico: lo concreto es lo característico de una civilización rural, producto de una reacción directa de la sensibilidad. El texto es una imagen poética que expresa imágenes de vivo realismo por medio de recursos lingüísticos como la sinécdoque, metonimia, alegoría y metáfora⁶². Estos recursos conducen a que la palabra remita a una imagen ausente, no sólo a la que la palabra remite literalmente: la imagen presente por la palabra estimula la fantasía y en conjunción con la métrica y la musicalidad la norma se vuelve memorable. Por ejemplo *caluitur* no es un simple y frío término que signifique demorar o retardar, sino que indicaría que *el demandado hace perder el tiempo y frustra al actor por medio de cavilaciones como un mimo provocando que la gente se ría del actor*. Esta significación alfabética del latín arcaico estaría todavía muy cercana a la manera en que significan las lenguas pictográficas, como la del Egipto faraónico.

Las XII Tablas estaban inmersas en una cultura prosódica y de acentuación métrica y expresiva, relacionado esto con su memorización, su semántica y su sintaxis, lo cual permitía la expresión de la imagen ausente o *significado profundo*. La función que en la escritura tiene la puntuación, que es permitir la distinción de las frases del texto y con ello su semántica y sintaxis, en la cultura de las XII Tablas la cumplía la prosodia. Ésta hacía resaltar los elementos esenciales del texto legal. De esta suerte la interpretación no es sólo de palabras escritas sino de palabras habladas. El sonido, como resultado, es tan importante como la vista. Él permitía la elaboración imaginativa de alegorías que servían de pauta para el ejercicio de conductas y para memorizar la norma. Permitía que un ejemplo valiera para todos los casos no expresados en el texto. Por esto es que el texto legal era confiado a la imaginación y a la memoria⁶³.

Esto permite entender que la ley escrita era incapaz de *implicar lógicamente* a dos sujetos, por lo que no se trata de un condicional como lo entendería la moderna lógica generalizante, sino que se trata de una conexión –lingüística, ciertamente– pero que no se basa en abstractos ni generalizaciones, sino en objetos de la sensibilidad intermedia, en imágenes con plasticidad.

⁶² Cfr. A. Carcaterra, “Sei kaluitur pedemue struit. manum endo iacitod (significato superficiale/significato profondo)”, pp. 164 y ss. La imagen poética del texto se puede ejemplificar con los diversos significados hipotéticos de *pedem struit*, como *in aliam partem*, con lo cual quiere significarse que el llamado a juicio en vez de ir hacia el pretorio se va hacia otra parte; el *gradum augere* en el que el llamado aumenta el paso, o sea, trata de huir; lo contrario, *minuere*, que el llamado a juicio ralentiza el paso para hacerse perdedizo del que lo llama: pone los pies en polvorosa.

⁶³ Cfr. A. Carcaterra, “Sei kaluitur pedemue struit ll manum endo iacitod (significato superficiale/significato profondo)”, pp. 195 y ss.

El entendimiento del texto y el contexto del citado precepto o descripción permiten esbozar la existencia de un saber que explica la unión de este primitivo lenguaje con el conocimiento de singulares reales no abstractos, sino sentidos internamente. Se destaca en este saber el ejercicio de la cogitativa, pues la intención de futuro es lo propiamente jurídico, ya que es lo que restaura el orden en las relaciones entre las personas derivadas del aprovechamiento de los bienes. Desde luego está presente la memoria, que es el tesoro de los diferentes actos de la imaginación ejercidos en relación, también, con el aprovechamiento de bienes. Esta tesis gnoseológica puede ser avalada por la tesis de que las XII Tablas son una obra de un carácter íntimamente ligado con sus orígenes medio orientales y enteramente diferente a la jurisprudencia clásica en la que sí es clara la influencia de la lógica helénica.

Después de esta breve revisión del texto y el contexto, la cuestión que emerge es la de cómo opera el proceso probatorio, de cómo prueba la prueba ante esta forma de conocer la realidad; de cómo de un objeto de la sensibilidad intermedia se sigue otro, con una cierta *necesidad*, de manera que permita la condena de alguien. Es común encontrar en la doctrina romanista el tratamiento de la llamada *valoración de las pruebas* por el juez, y también es común que esta valoración sea calificada con el término contemporáneo de *sana crítica*⁶⁴, pues en los periodos arcaico y clásico no existió una tasación o valoración prescrita para la apreciación de su fuerza probatoria.

Para la doctrina contemporánea la sana crítica consiste en dos elementos fundamentales: el primero, la lógica con sus principios, como el de identidad, el de contradicción, el de razón suficiente y el de tercero excluido; el segundo, las máximas de experiencia o reglas de la vida, a las cuales el juzgador recurre consciente o inconscientemente⁶⁵. En este sentido, doctrinarios tan prestigiados como Eduardo Couture entienden estas máximas como las “proposiciones de experiencia de que todo hombre se sirve en la vida”⁶⁶. Estas proposiciones son, por ende, normas de valor general que se extraen de la observación de lo que generalmente ocurre en muchos casos.

En este aspecto reluce de nuevo el nudo insalvable de aporías y la hipostatización y descontrol de las nociones producto de la falta de una teoría del conocimiento. Desde luego ni los juristas romanos, ni los romanistas y doctrinarios

⁶⁴ Cfr. A. Guzmán Brito, *Derecho privado romano*, tomo I, Editorial Jurídica de Chile, Santiago, 1996, p. 247.

⁶⁵ Cfr. J. González Castillo, “La fundamentación de las sentencias y la sana crítica”, *Revista Chilena de Derecho*, 2006 (33, 1), pp. 93-107, en http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-34372006000100006&script=sci_arttext&tlng=en#8 [consultado el 16 de enero de 2014].

⁶⁶ E. J. Couture, *Fundamentos del derecho procesal civil*, De Palma, Buenos Aires, ³1958, p. 272.

actuales entrevén los niveles cognoscitivos superiores en la actividad jurisprudencial. Aunado con esto, agotan la capacidad cognoscitiva del hombre con una simple referencia a la lógica, enumerando vagamente sus principios, pero sin distinguir a qué tipo de lógica se refieren, ni a qué escuela, ni mediante qué operaciones se elabora la sana crítica. Aún más, no tienen en clara la coordinación de la dimensión lógica del pensamiento con los datos revelados por la experiencia vital revelada por la observación de lo que ocurre en la generalidad de los casos. Lo más probable es que se decanten por una corroboración del nivel lógico por el dato sensible, como ocurre con ese portentoso criterio científico de la falsación.

Lo que queda, pues, por averiguar es el equivalente arcaico del entendimiento moderno de cómo conoce el juez que el demandado debe o no debe. No puede ser mediante un esquema lógico como lo han establecido los estudiosos de la prueba judicial, tanto en el periodo arcaico, como en la actualidad. La única salida que se vislumbra es apelar a un saber que permita la *distinción objetiva en conexión de objetos de la sensibilidad interna*. Es explicable que este saber haya pasado desapercibido a los romanistas y a la historia del derecho por la falta de una teoría del conocimiento que permita establecer la correspondencia de lo pensado con el pensar y que impida la interpretación de las realidades desde fuera, como si estuvieran ahí puestas y fueran ajenas al cognoscente y evite que se llegue al nudo insalvable de aporías, a la hipostatización de las nociones y a su descontrol.

La desaparición en la teoría del conocimiento de la cogitativa y de su acto en la sensibilidad intermedia, ha llevado a los romanistas a elaborar todo tipo de hipótesis sobre la jurisprudencia arcaica. Como ya se apuntó es característico el uso de términos como abstracto, juicio, razonamiento, lógica, teórico, *a priori*, ciencia, implicación, inferencia, evidencia, etc., sin dar cuenta de qué sean, en qué consistan tales términos y cómo operen en ese mundo del que hablan. Esto hace que la categorización de estas realidades se falsee, pues se le impone el entendimiento actual a lo pasado y con ello no se permite conocer con plenitud la realidad de que se trata.

f) La operación probatoria

El mundo arcaico romano es una sociedad analfabeta, lo que no significa que hayan sido ignorantes e incultos, sino que no sabían leer ni escribir, al menos la gran masa del pueblo. Sólo algunos pequeños estratos de la sociedad tenían escritura, entre los cuales estaban los pontífices encargados de la tarea jurisprudencial, y más tarde el gremio de juristas laicos. Esta sociedad por tanto, opera

por medio de la palabra hablada, la cual sola funciona. En este sentido, su empleo es práctico. Lo que no sirve no tiene nombre, por lo que sólo se recuerda lo que permite mantener el equilibrio entre la vida humana y el mundo. Esto provoca que el conocimiento sea limitado, que sea un “sistema” que sólo permite resolver problemas específicos y planteados dentro del sistema. El vocabulario está establecido en razón de situaciones útiles. La actividad mental es “pensamiento concreto” que permanece ligado a la realidad empírica, por lo que la operación de este “pensamiento” es organizadora de datos inmediatos. Esto no permite entender lo que las cosas “son” sino sólo lo que “hacen”, de modo que el discurso es significativo, no demostrativo. El conocimiento no se disocia de lo físico, por eso es que no se entiende la causalidad, como la manifestaría el silogismo hipotético, sino que todos los eventos se conectarían por el principio de retribución⁶⁷, el cual está aunado a la parataxis de los enunciados-imágenes.

En los pueblos orales la existencia de mecanismos de resolución de controversias entre personas necesariamente está ligada a rituales, desde luego orales, gestuales y sonoros, y por lo mismo precientíficos. La mecánica del ritual permite entender cómo operaba la prueba en sus mentes; esto es, cómo probaba. Las sociedades primitivas estructuraron su espacio mental mediante la palabra hablada. Ésta era su instrumento mediático en la concepción del mundo y a través de ella hicieron tangible lo intangible. La palabra configuró en sus mentes un auténtico espacio acústico, pues por medio del sonido (y también del gesto, es decir, del espacio visual y en menor medida los objetos de los demás sentidos externos) dotaron de nombre a las cosas, con el cual se enseñaba o mostraba la “esencia” de ellas, es decir, lo que hacen, cómo funcionan.

El sonido (en menor medida los objetos de los demás sentidos externos) presenta en la mente formas continuas de significados, ligados a funciones definidas; el sonido es instrumento de definición de funciones. Cabe señalar que el vocabulario tenía carácter onomatopéyico, pues las palabras buscaban imitar el sonido de aquello que se pretendía significar. Por eso el vocabulario define las funciones, teniendo su origen en la naturaleza de los sonidos que configuran la palabra. Este lenguaje es, en consecuencia, una fuerza natural, de manera que las características físicas de los sonidos dotan de sentido a la palabra. Los pueblos analfabetos como el romano arcaico estaban, por tanto, inmersos en el mundo del sonido, cargado de significados directos y personales, donde se crea un vínculo entre sonido y acción que permite entender la psicodinámica de las sociedades orales: la palabra hablada funciona, es útil. Esto provoca que sólo se recuerde lo que permite mantener el equilibrio entre la vida y el mundo, lo que

⁶⁷ Cfr. J. A. Hernández Franco, *Argumentación jurídica*, OUP, México, 2010, pp. 106-108. Sigue el discurso de Jean Piaget y de Eric Havelock, quienes no distinguen los niveles jerárquicos del conocimiento.

tenga una utilidad práctica. A su vez, origina que el pensamiento del hombre sea limitado, que únicamente permita resolver problemas concretos, ubicados dentro del sistema oral establecido, lo que da lugar a un pensamiento que opera en un tiempo circular, esto es, situaciones que se deben dar. En una concepción tal del tiempo sólo se recuerdan las nociones que permitan la supervivencia conforme a los ciclos temporales, concebidos como un eterno retorno del devenir cósmico. En esta concepción la memoria, aunada a las demás facultades fantásticas, ocupa un lugar primordial, pues permite reconocer: es la fuente de todo conocimiento.

En estas sociedades los poetas desempeñaban papeles preponderantes, pues eran capaces de recordar y por eso tenían un contacto especial con el mundo que evocaban; lo mismo ocurría con los pontífices y sacerdotes, quienes además ejercían la función jurisdiccional. Gracias a ello ejercieron el control de la memoria colectiva y, por tanto, poseyeron poder social, *auctoritas* y *potestas*. A través de las palabras que recordaban eran capaces de guiar a las personas que buscaban justicia, ya que esas fórmulas tradicionales que memorizaban estaban cargadas de connotaciones y valores consabidos, de imágenes ausentes o *significados profundos*.

El poder de los poetas para guiar a las almas, que compartían con los pontífices y juristas en el terreno específico de las relaciones de aprovechamiento de bienes, significa una capacidad para incidir en la conducta de las personas y lleva a producir acciones tendientes a copiar las conductas de aquéllas que se evocan en las tradiciones y leyendas; o en el caso de los juristas de los precedentes, que con el paso del tiempo y con la introducción de la escritura fueron redactados en las leyes. La organización de las palabras y los sonidos tenía un fuerte efecto en los oyentes. Llevaban a la conducta a adaptarse a la pauta determinada a través de inducir al recuerdo, por medio del cual se preservaba y transmitía la tradición.

En esta incidencia el conocimiento sensible desempeña un papel fundamental, pues todo este mecanismo representa un recurso inconsciente para que opere al margen de la actividad mental de los sujetos, logrando que ellos respondan o actúen de la manera deseada o sugestionando. Este término podría entenderse como algo violento, pero en realidad significa sugerir, es decir, evocar, traer algo a la memoria, pues la evocación es una forma especial de reminiscencia de la memoria que permite traer una intención y articularla con otras.

De este modo se configuró entre los pueblos iletrados un mecanismo de comportamiento social en el cual se incluían las conductas tendientes a dirimir los conflictos entre las personas causados por la obstaculización del aprovechamiento de los bienes. En esos espacios sensoriales se insertaban o manifestaban pautas de comportamiento, algunas de las cuales describían conductas encaminadas a ajustar las relaciones enturbiadas por la obstaculización al pací-

fico aprovechamiento que cada quien realizaba de sus bienes. El sonido y los demás objetos de los sentidos externos permiten que, al ser formalizados por la imaginación, la memoria evoque los diferentes actos de la imaginación ejercidos. Para que puedan articularse con los otros objetos e intenciones de la sensibilidad interna, el *sentido* ha de “moverse y agitarse” hasta que salga el *invento*. Por medio de esta agitación se obtiene el nuevo conocimiento. Esta operación de la sensibilidad intermedia es un auténtico *ars inveniendi*. Desde luego no es el que se refiere a la tónica, que sería una parte de la lógica, pero su operación presenta algunos paralelismos.

Ante el problema a resolver, la imaginación hace venir el problema a la *ratio particularis*; es decir, ubica el problema. La imaginación elabora el objeto por medio del cual se categoriza el problema, se hace objeto al problema. Esto permitirá que se encuentre algo semejante en el *thesaurus* de objetos o precedentes por medio de efectuar el *inventario*. Una vez llevado a cabo este trabajo de inventario se desarrolla la invención o descubrimiento del conocimiento, el cual es la intención de futuro que ha de ser puesta en marcha para restablecer el orden en el aprovechamiento de los bienes.

Así pues, la función del testimonio, del principal medio de prueba en el mundo arcaico romano (pues todos los demás medios se reducían a él), es la producción del nuevo conocimiento. Estos sonidos, las más de las veces, son los que se transmiten al juez y que le permiten saber si alguien debe o no. El testimonio es oído por el juez, quien elabora una imagen de él. Eso hace que la imagen venga, se presente en la *ratio particularis* y constituya la categorización o formalización del problema sobre el aprovechamiento privado. Esta imagen u objeto es comparado con el resto de los almacenados, lo cual produce una agitación, un movimiento que poco a poco trae una intención de futuro.

Desde luego el testimonio no es lisa y llanamente la solución al problema, aunque en la etapa más antigua el testigo era también árbitro. Así lo atestigua la fórmula *testes atque arbiter*. El fuerte movimiento y agitación del sentido se produce con la inserción y coordinación de los testimonios, ya fueran testimonios populares, como la fama o los rumores, ya fuera un testimonio recogido en un documento, ya fuera el testimonio calificado de un perito, o incluso el testimonio de la señal permanente que recibe el nombre de mojón, que testimonia dónde están los linderos de heredades, los términos y las fronteras. Ese movimiento y agitación del sentido continúa, ya que los testimonios han de organizarse y unirse con los diversos precedentes conservados, coordinados y relacionados entre sí, así como con su exclusión recíproca y el externamiento de sus elementos comunes⁶⁸. Esto sería a grandes rasgos la elaboración de los primige-

⁶⁸ Puede ahondarse en esto a través de D. Castañeda, *Hacia una nueva filosofía de la jurisprudencia*, Porrúa, México, 2012, pp. 154-155 y la literatura a la que ahí se hace referencia.

nios dogmas jurídicos. Al final, el movimiento y la agitación hacen salir la solución, es decir, el juicio particular definitivo que engloba todos los testimonios y precedentes. Éste es el extremo o primer singular contingente operable del que habla Tomas de Aquino⁶⁹.

Este extremo será el elegido voluntariamente por el juez, podría decirse que de manera pre-prudencial, pues para que haya prudencia se requiere el conocer racional, pero en esa época esta vía no estaba aún inaugurada, o más exactamente no había sido importada a Roma.

Este procedimiento probatorio no es, pues, algo demostrativo a la manera de los teoremas geométricos, sino que la prueba es un objeto cognoscitivo sensible

que remite aspectualmente a lo real. Esta prueba-objeto tiene la función de configurar o armar una especie de estructura o rompecabezas de objetos, que permitía al juez conocer sensiblemente la controversia en torno al aprovechamiento privado de las cosas por las personas.

Daniel H. Castañeda
Universidad Panamericana
danielhcastaneda@yahoo.com.mx

⁶⁹ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 49, a. 2, ad1.

LEONARDO POLO:
UNA FILOSOFÍA A LA ALTURA HISTÓRICA DE NUESTRO TIEMPO

Rafael Corazón González

Siempre me ha llamado la atención que Polo calificara su *Antropología trascendental* como “una propuesta”, y que quienes no la aceptaran podían seguir, con todo derecho, el pensamiento de santo Tomás, porque es perfectamente válido. La razón principal para hacer esta propuesta es que sólo así nos situamos a la altura histórica de nuestro tiempo, es decir, sólo así la antropología –y con ella la metafísica, que se ve profundamente influida y renovada con ella–, pueden responder a la situación actual y, en concreto, al uso que hoy es preciso hacer de la libertad personal.

En concreto escribe: “la situación actual, nuestra contemporaneidad, es tal que todo se juega en el hombre como persona. No estamos a la altura de nuestro tiempo sino en la medida en que aceptamos un ejercicio intenso de nuestra libertad y de nuestra capacidad de verdad. Sin esto, estamos simplemente fuera de nuestro tiempo...”¹. A la vez advertía que “hoy estamos en una situación en que se ve claro que el hombre no ejerce su libertad con la intensidad que la misma situación exige, simplemente para que el futuro sea posible; no ya para conseguir una mejora, sino para no caer en un tiempo histórico horizontal. Para no encapotar el futuro el hombre ha de hacer pie en su carácter personal libre [...] Me atrevería a decir más: si existe una marcha de la historia, si la historia es un proceso lineal, es justamente porque se insta a una mayor libertad de modo creciente”².

Por otra parte, Polo no admite la existencia de una “filosofía de la historia”, porque el tiempo histórico es un “discontinuo de comienzos personales”³. Por eso, parece que nos encontramos ante dos tesis opuestas: el momento histórico exige un mayor uso de la libertad, por un lado; pero, por no existir una filosofía de la historia, no es posible buscarle una racionalidad intrínseca que le marque su dirección y su altura. ¿Cómo hacer compatibles ambos planteamientos?

¹ L. Polo, *El hombre en la historia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 207, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2008, p. 114.

² L. Polo, *El hombre en la historia*, p. 115.

³ L. Polo, *El hombre en la historia*, p. 112.

La respuesta hay que buscarla en las novedades que han aparecido en la historia, o sea, en las personas, y que conforman nuestra situación. De ahí que debamos preguntarnos: ¿qué caracteriza, radicalmente, nuestro momento histórico y cuál es su altura?

Comparando el pensamiento clásico y medieval con la mentalidad moderna, fruto tanto de la filosofía, la antropología y el desarrollo de la cultura, Polo advierte que “la co-existencia humana como tema susceptible de ser *alcanzado* no aparece en la filosofía de Tomás de Aquino. Ello no obedece a una distracción de este gran metafísico y teólogo cristiano; no es tampoco una mera omisión que pueda subsanarse con sólo añadir un capítulo nuevo a su obra, porque la razón de esa omisión es más profunda: se trata de que el impulso que alimenta la filosofía tomista no llega al tema; quiero decir que se queda corto, o mejor, que está frenado por la herencia aristotélica y el influjo de Averroes [...] Para investigar la co-existencia, no basta con superponerla a los temas de que se ocupa Tomás de Aquino, porque no es alineable con ellos”⁴.

Que no haya habido “omisión” ni “distracción” indica que la importancia de la persona, en ese momento histórico, no era tan relevante como lo es ahora, ya que “si la filosofía primera trata de lo primero, y lo primero es el principio, y el ser principal no incluye la libertad –no equivale a ella: la libertad no es principio–, la libertad es considerada como asunto meramente categorial. Asimilada al orden categorial, la libertad se entiende como una propiedad de cierto tipo de actos: en concreto, de algunos actos voluntarios, y nada más”⁵.

Si se atiende a nuestra situación, es precisa otra versión de la libertad, colocada en el plano trascendental. Ahora bien, como se ha dicho, Polo se plantea lo siguiente: “¿es imprescindible proceder a dicha ampliación? No. ¿Es oportuno desarrollarla? Sí. Más aún, esa oportunidad se corresponde con nuestra situación, es decir, con nuestra altura histórica, y esto porque una de las claves de la época moderna es el aumento del interés por los temas antropológicos [...] Por más que la antropología clásica sea correcta y su metafísica válida, la ampliación temática intentada en la filosofía moderna no puede ser asimilada por un pensador que admita la filosofía tradicional o que parta de ella, si no se atreve a abrir el ámbito de la antropología trascendental; en otro caso, parece existir un divorcio entre la filosofía tradicional y la moderna [...] Sin embargo, sin que sea absolutamente necesario, en la medida en que sea posible –y esto lo aconseja nuestra altura histórica–, es conveniente desarrollar una antropología trascendental. Y aquí “conveniente” significa más que “necesario” ya que señala algo así como un deber, precisamente porque la filosofía moderna ha omitido la ampliación de los trascendentales que corresponden a la persona humana. Si hubie-

⁴ L. Polo, *Antropología trascendental*, I, Eunsa, Pamplona, ²2003, p. 14.

⁵ L. Polo, *Antropología trascendental*, I, pp. 22-23.

ra llevado a cabo esa tarea, bastaría complementar la filosofía tradicional con la moderna, haciendo las rectificaciones que fueran del caso para ajustarlas. Pero como la filosofía moderna ha incurrido en esa omisión, el planteamiento que propongo es pertinente”⁶.

¿Qué ha ocurrido en el pensamiento moderno para que sea conveniente llevar a cabo una Antropología trascendental? ¿Qué ha fallado en el planteamiento moderno? Y no sólo eso: ¿a qué se debe que la libertad haya ocupado el primer plano, dejando en un segundo lugar a la metafísica, es decir, al estudio del ser del universo?

Si se tiene en cuenta que “el futuro es la apertura trascendental en la que el ser personal es otorgado creativamente”⁷, es decir, que “la libertad humana coincide con la apertura al futuro”⁸, hay que añadir que esta apertura está siempre, en esta vida, “situada” en la historia y, por eso, “la libertad humana posee históricamente el futuro en correlación estricta con el éxito de su comprensión del pasado [...] La comprensión del pasado da lugar a la obtención de un cuadro de posibilidades, pero depende de una honda inspiración que es la misma capacidad de futuro del hombre”⁹. Ambas cosas –libertad y comprensión del pasado– son inseparables, ninguna de ellas, por sí sola, puede determinar la altura histórica.

A partir de estos presupuestos se puede advertir que la preocupación por el hombre en el pensamiento moderno, suponiendo un avance notable sobre el planteamiento metafísico de la antropología, no se ha desarrollado de un modo coherente, sino más bien desconcertado; y si por una parte ha dado lugar a un impulso decisivo al ejercicio de la libertad, por otra, como ya se ha dicho, nos encontramos “en una situación en que se ve claro que el hombre no ejerce su libertad con la intensidad que la misma situación exige, simplemente para que el futuro sea posible”¹⁰. O dicho de otro modo: la libertad se está ejerciendo de un modo erróneo.

Polo atribuye este error a lo que llama “simetrización” del pensamiento moderno respecto del clásico y medieval. Para los clásicos el fundamento se sitúa en la naturaleza, en la *physis*, y para los modernos, en la libertad. Pero si la libertad se entiende como principio, deja de ser libertad y se acaba en la fatalidad, que “consiste en el constreñimiento de la libertad a las virtualidades de la presencia mental y se debe a un mal uso de aquélla. No es, pues, una verdadera

⁶ L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 26.

⁷ L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 231.

⁸ L. Polo, *El hombre en la historia*, p. 61.

⁹ L. Polo, *El hombre en la historia*, p. 68.

¹⁰ L. Polo, *El hombre en la historia*, p. 68.

determinación de la libertad, sino, más bien, su descarrío, el vano intento de realizar el futuro, de llegar hasta él, a través de los procesos culturales”¹¹.

De acuerdo con santo Tomás, Polo señaló con frecuencia que el tema de la voluntad es oscuro, poco o mal tratado a lo largo de la historia del pensamiento; esto ha influido negativamente en la comprensión de la libertad. En concreto, “la metafísica se enfrenta con la insuficiencia del pensamiento objetivo. Tal insuficiencia mira tanto a la libertad humana como al ser fundamental; por eso el interés por superarla es doble. Sin embargo, el conocimiento del ser no es incompatible con la omisión del estudio de la libertad: así es como la metafísica se ocupa del tema del fundamento exclusivamente. En cambio, el esclarecimiento de la libertad es incompatible con su confusión con el fundamento [...] La confusión de libertad y fundamento es una consecuencia de la interpretación del fundamento como trascendental único. La asociación de la libertad al fundamento es susceptible de varias versiones. Puede ocurrir que la libertad se reduzca a la índole de una propiedad psicológica, que incluso desaparecería si el conocimiento del ser llegase a culminar. Pero puede ocurrir también que la discusión acerca de la suficiencia de la metafísica se zanje de modo negativo. Así sucede en la confusión neoplatónica de libertad y fundamento más allá del logos; o, en otro sentido, en el voluntarismo de Ockham, o en la crítica de la teoría de la participación llevada a cabo por Nicolás de Cusa, o en la distinción kantiana entre razón práctica y razón pura”¹².

Hay que tener en cuenta, además, que “la metafísica tiene un cierto carácter condicional para la antropología. Esta circunstancia pertenece a la historia de la filosofía. Si el valor trascendental del ser se pretende entender en la línea de la universalidad la investigación acerca de la co-existencia humana permanece inédita. Pero el valor trascendental del ser se interpreta de esa manera si el límite mental no se abandona, es decir, mientras se supone. Si el ser se supone, el hombre se subordina a él –por ejemplo, como un ente particular–. En cambio, cuando se advierte el valor no supositivo del ser [...] deja de tener sentido la subordinación del hombre al ser que se advierte: *quien* abandona el límite, y así advierte los primeros principios, no puede confundirse con ninguno de ellos”¹³.

Siguiendo a Ockham, de quien se declaró discípulo, Lutero pensó que el libre arbitrio “designa un mero y arbitrario poder de elegir, capacidad que sería más bien una imperfección: la de estar indeterminado, la de estar en potencia para elegir cualquier cosa, que nos perfeccione o destruya [...] En una palabra, uno tendría más libertad en la medida en que hubiese tomado menos decisiones

¹¹ L. Polo, *El hombre en la historia*, p. 71.

¹² L. Polo, *El hombre en la historia*, pp. 48-49.

¹³ L. Polo, *El hombre en la historia*, p. 152.

que le comprometiesen, en la medida en que estuviese sujeto a menos leyes, en la medida en que no estuviese sometido a nadie”¹⁴.

La importancia del luteranismo ha sido capital en la cultura moderna, y en la filosofía; si, como dice Lutero, “respecto a Dios, o en las cosas que atañen a la salvación o condenación, [el hombre] no tiene libre arbitrio, sino que está cautivo, sometido y esclavo o de la voluntad de Dios o de la voluntad de Satanás”¹⁵, al hombre no le cabe otra posibilidad, en esta vida, que, o bien ver a Dios como a un enemigo de su libertad, o, en el mejor de los casos, olvidarse del destino – que depende de la predestinación– y centrarse en el proyecto de ser autosuficiente, autónomo, controlando también el curso histórico mediante el dominio de la naturaleza y con sistemas políticos que, al querer dirigir el progreso histórico hacia una culminación inmanente, terminan en el totalitarismo o, como mal menor, en la fatalidad y el nihilismo.

Y así vemos cómo Kant, cuando descende del Reino de los fines, en el que la razón práctica es santa y su ley moral es perfecta, acude a la mecánica –a la física–, para ordenar la convivencia y lograr la paz y el progreso de la humanidad: “el problema del establecimiento del Estado, por duro que suene, aun para un pueblo de demonios (con tal de que tengan entendimiento), es dirimible y reza así: ‘ordenar una multitud de seres racionales que, para su conservación, exigen conjuntamente leyes universales, aun cuando cada uno en su interior tienda a excluirse de ellas, y organizar su constitución, de modo que, aunque sus opiniones privadas sean opuestas, los contenga mutuamente y el resultado de su conducta pública sea el mismo que si no tuvieran tales malas opiniones’. Este problema debe ser dirimible. Pues no se trata de la mejora moral del hombre, sino del mecanismo de la naturaleza, y la tarea consiste en saber cómo puede utilizarse éste en el hombre para ajustar el conflicto de sus opiniones discordes dentro de un pueblo, de manera que se obliguen mutuamente a exponerse a leyes coactivas y deban producir así el estado de paz en que las leyes tienen vigor”¹⁶. También, como método de la filosofía, proponía el usado por Newton en la mecánica¹⁷, llegando a la conclusión de que no era posible, o sea, al agnosticismo.

¹⁴ L. F. Mateo Seco, *Martín Lutero: Sobre la libertad esclava*, Editorial Magisterio español, Madrid, 1978, pp. 60-61.

¹⁵ M. Lutero, *De servo arbitrio*, en *Werke. Auswahl*, [s.n.], Hamburg, 1826, t. XVIII, 638, p. 4-16.

¹⁶ I. Kant, *Para la paz perpetua*, en *En defensa de la Ilustración*, Alba editorial, Barcelona, 1999, pp. 333-334.

¹⁷ “Este método, tomado del que usa el físico, consiste, pues, en buscar los elementos de la razón pura en los que *puede confirmarse o refutarse mediante un experimento*. Ahora bien, para examinar las proposiciones de la razón pura, especialmente las que se aventuran más allá de todos

Ya antes, al inicio de la filosofía moderna, Descartes proponía, “en lugar de la filosofía especulativa enseñada en las escuelas [...], encontrar una práctica, por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, [...] podríamos aprovecharlas del mismo modo en todos los usos a que sean propias, y de esa suerte hacernos *como dueños y poseedores de la naturaleza*. Lo cual es muy de desear, no sólo por la invención de una infinidad de artificios que nos permitirían gozar sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que hay en ella, sino también principalmente por *la conservación de la salud*, que es, sin duda, el primer bien y el fundamento de los otros bienes de esta vida”¹⁸.

Y volviendo a la ciencia experimental y la matemática como modelo para ordenar y guiar la convivencia política, Rousseau, al tratar sobre el contrato social y la organización del poder, escribe: “calculadores, ahora es asunto vuestro; contad, medid, comparad”¹⁹. Hobbes, por su parte, entiende el Estado como una máquina fabricada por el hombre para evitar los conflictos sociales.

La necesidad –el fatalismo– y la libertad entendida como espontaneidad, como autoconciencia o autodeterminación y emancipación, o sea, su uso sólo para fines intrahistóricos, se concretaron, en la práctica, en el espíritu revolucionario que se extendió por toda Europa durante la Ilustración: “la Revolución en su esencia (el espíritu revolucionario) ha sido el intento de hacerse cargo de la Historia llevándola por el rumbo que el hombre planea y que se entiende que termina en una situación final felicitaria, o bien garantiza el progreso indefinido. Ya no se trata, simplemente, de gestionar técnicamente la situación del hombre en el mundo, sino de imprimir una nueva dirección a la Historia, es decir, de crear el mismo sentido histórico, jugar en la línea de la Providencia, o sustituirla”²⁰.

los límites de la experiencia posible, no puede efectuarse ningún experimento con sus ‘objetos’ (al modo de la física). Por consiguiente, tal experimento con *conceptos y principios supuestos a priori* sólo será factible si podemos adoptar dos puntos de vista diferentes: *por una parte*, organizándolos de forma que tales objetos puedan ser considerados como objetos de los sentidos y de la razón, como objetos relativos a la experiencia; *por otra*, como objetos meramente pensados, como objetos de una razón aislada y que intenta sobrepasar todos los límites de la experiencia. Si descubrimos que, adoptando este doble punto de vista, se produce el acuerdo con el principio de la razón pura y que, en cambio, surge un inevitable conflicto de la razón consigo misma cuando adoptamos un solo punto de vista, entonces es el experimento el que decide si es correcta tal distinción”; I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, ¹³1997, B XVIII-XIX, nota de Kant.

¹⁸ R. Descartes, *Discurso del método*, Espasa-Calpe, Madrid, ³²1997, pp. 92-93.

¹⁹ J. J. Rousseau, *Del contrato social*, III, cap. IX.

²⁰ L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, Euns, Pamplona, 1996, p. 146.

No se trata de un hecho pasado, sino de un modo de entender la libertad y, en concreto, la persona, presente hoy día, que pretende refundarla, recrearla no aceptando su condición de don recibido, para, como consecuencia, no tener que corresponder. Refiriéndose a este modo de entender al hombre y, en concreto a la llamada “ideología de género”, dijo Benedicto XVI dos meses antes de renunciar al pontificado: “la manipulación de la naturaleza, que hoy deploramos por lo que se refiere al medio ambiente, se convierte aquí en la opción de fondo del hombre respecto a sí mismo. En la actualidad, existe sólo el hombre en abstracto, que después elije para sí mismo, autónomamente, una u otra cosa como naturaleza suya. Se niega a hombres y mujeres su exigencia creacional de ser formas de la persona humana que se integran mutuamente [...] Allí donde la libertad de hacer se convierte en libertad de hacerse por uno mismo, se llega necesariamente a negar al Creador mismo y, con ello, también el hombre como criatura de Dios, como imagen de Dios, queda finalmente degradado en la esencia de su ser. En la lucha por la familia está en juego el hombre mismo. Y se hace evidente que, cuando se niega a Dios, se disuelve también la dignidad del hombre. Quien defiende a Dios, defiende al hombre”²¹.

Por eso, la antropología trascendental de Leonardo Polo responde plenamente a la altura histórica, a la situación actual de la libertad, pues no sólo libra del fatalismo, al que acompaña normalmente el totalitarismo, sino que permite que “el futuro sea posible” y que no caigamos “en un tiempo histórico horizontal”.

El diagnóstico es acertado y, por eso, permite aplicar un tratamiento adecuado: “por lo común, o la metafísica sacrifica la libertad, o la libertad relativiza la teoría. Sin embargo, cualquiera que sea su matiz, en la incompatibilidad aludida late siempre la pretensión de entender la libertad en términos de fundamento. La razón de esta pretensión ya ha quedado indicada: situada en la historia, la libertad está debilitada; vertida la historia en la cultura, la libertad no encuentra cauce suficiente. Esto lleva a una polarización del interés sapiencial en el fundamento que, por ello mismo, tiende a la unicidad”²².

Polo advirtió con claridad la altura histórica en que nos encontramos; por eso, entre otras razones, emprendió la tarea de elevar la antropología al nivel de lo trascendental. O, con sus propias palabras: “la crítica de la filosofía moderna en sus propios términos, sin acudir a instancias anteriores a ella, es la antropología trascendental, siempre que la noción de antropología trascendental no sea un desvarío. Pero el hecho de que los modernos se hayan equivocado no debe hacernos sospechar que su intento sea un delirio, porque del error no debe se-

²¹ Benedicto XVI, *Discurso a la curia romana con motivo de las felicitaciones de navidad*, 21 de diciembre de 2012.

²² L. Polo, *El hombre en la historia*, p. 50.

guirse una paralización... Por eso se ha de procurar ver en qué se han equivocado y por qué, para sustituir sus enfoques por otros más acertados”²³.

Por desgracia ha hecho falta una crisis profunda de la cultura –en la que la libertad no puede encontrar su último sentido–, para llegar a ser plenamente conscientes de que “el futuro como novedad histórica se abre desde las personas y en la medida en que cada hombre se haga cargo de su ser persona y se ponga de acuerdo con él”²⁴, o sea, en la medida en que reconozca y acepte su condición de don, y se decida a corresponder, haciendo de sí mismo un don²⁵.

Rafael Corazón González
Profesor de Enseñanza Secundaria
rafcorazon@yahoo.es

²³ L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 27.

²⁴ L. Polo, *El hombre en la historia*, p. 114.

²⁵ “Si ser creado es un don gratuito, a la criatura le corresponde, ante todo, aceptarlo –es decir, aceptar ser–. Es inadmisibile que el ser donal no sea aceptar, pues en otro caso, el don divino quedaría paralizado: no sería entregado. Ahora bien, la aceptación del propio ser se traduce inmediatamente en dar, pues si entregar el ser –cuya aceptación somos– no fuese inmediatamente dar como ser, la paralización de la donación divina tendría lugar en la criatura, lo que es un absurdo. Se ha de añadir que, a su vez, el dar creado se remite, buscándola, a la aceptación divina”; L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 210.

LIBERTAD Y VOLUNTAD EN POLO Y HOBBS

M^a Socorro Fernández García

Introducción

Como ya se ha dicho en tantos lugares, el pensamiento de Leonardo Polo constituye una importante aportación a la Historia de la Filosofía, no sólo por lo que ha dicho sino también por su modo de hacer filosofía. Él mismo dice en su *Introducción a la filosofía* que ésta no es un saber terminativo o culminativo, que el filósofo es el hombre abierto a lo inagotable, que aspira a un entender creciente¹. Querer entender es lo que le ha llevado a dialogar a lo largo de su vida con los filósofos y sus sistemas para buscar lo que hay de verdad y seguir pensando, porque la realidad siempre da que pensar y el pensamiento siempre debe crecer.

En ese pensar y seguir pensando, Polo no se ha limitado a decir o a interpretar y discutir lo que otros han dicho, cosa que en sí misma es ya un mérito notable, sino que también ha propuesto un pensamiento original que ayuda a entender algunos aspectos de la realidad y que permite seguir pensando. Como bien señaló el Profesor Juan García en el homenaje que tuvo lugar en la Universidad de Navarra el pasado año 2013, tres son las aportaciones originales que hacen que don Leonardo ocupe un lugar propio en la historia del pensamiento del siglo XX y que sea una propuesta de trabajo para el siglo XXI: hallazgo del límite mental, interpretación de la distinción real y la noción de co-existencia personal². Teoría del conocimiento, metafísica, antropología transcendental (estudio del ser personal). Tres aportaciones que están relacionadas entre sí, porque desde el reconocimiento del límite mental y de la naturaleza del ser creado, llega a entender la naturaleza específica del ser creado personal, lo que le permite atisbar al Ser Creador como ser personal en su co-existencia trinitaria.

Tal vez sea por lo que aporta de nuevo o por su modo de acceder al pensar y dialogar con los otros autores, la filosofía de Polo es una filosofía inspiradora,

¹ Cfr. L. Polo, *Introducción a la filosofía*, Eunsá, Pamplona, 1995, pp. 15 y 18.

² Cfr. J. A. García González, “El testigo de don Leonardo Polo”, en A. L. González (coord.), *Leonardo Polo, 1926-2013. In memoriam*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2013, p. 34.

en dos sentidos. Por una parte, no cabe duda que sus planteamientos filosóficos constituyen auténticos retos para su profundización y estudio, como bien se puede comprobar con el número de publicaciones: artículos, monografías y tesis doctorales, que son realidades cuantificables. Pero, por otra parte, la filosofía de Polo es inspiradora en el sentido que aporta luces, ilumina cuestiones que a lo mejor él mismo no ha llegado a abordar de modo explícito, pero deja abiertas perspectivas que constituyen auténticas claves de interpretación³.

En este sentido, tomando como referencia sus obras de ética: *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*⁴ y *Lecciones de ética*⁵, quiero destacar algunas cuestiones que, han sido inspiradoras para iluminar el pensamiento de Hobbes. No consta que Polo haya dedicado especial atención a Hobbes, pero su crítica de la filosofía moderna y sus propios planteamientos ayudan a esclarecer la filosofía de Hobbes, que tanta repercusión tendrán en el pensamiento político moderno.

La primera cuestión se sitúa en el capítulo primero del libro *Lecciones de ética*, que lleva por título: “La ética como saber de fines”. Polo afirma que “si la voluntad es absoluta, tiene que ser totalmente arbitraria, no puede atenerse a nada esencial, a nada que comporte atenerse”⁶. Esta afirmación es una buena crítica de fondo a todo el planteamiento hobbesiano que define la voluntad como un apetito al que acompaña una deliberación⁷.

Por otra parte, en este mismo libro, Polo sostiene que la ética debe centrarse en el estudio de la voluntad y de las dificultades que implica, y afirmará que el estudio de la voluntad conecta inmediatamente con la libertad, porque sin libertad no hay voluntad⁸.

Este planteamiento no deja de ser original, si se tiene en cuenta lo que se suele sostener al respecto, esto es, que la libertad no es la condición sino una característica de la voluntad. La voluntad es la facultad y la libertad viene a ser la propiedad que acompaña al ejercicio de esa facultad⁹.

³ En este sentido tengo que mencionar su concepción de la necesidad como totalidad de posibilidad en Leibniz que ayuda sustancialmente a entender la metafísica y teodicea del filósofo de Hannover. Cfr. M. S. Fernández García, “Leibniz y Polo”, *Studia Poliana*, 2005 (7), pp. 173-184.

⁴ L. Polo, *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Unión Editorial, Madrid, 1996.

⁵ L. Polo, *Lecciones de ética*, Eunsá, Pamplona, 2013.

⁶ L. Polo, *Lecciones de ética*, p. 24.

⁷ Cfr. T. Hobbes, *De Corpore*, XXV, 13, p. 309. Utilizo la traducción de Joaquín Rodríguez Feo, Trotta, Madrid, 2000.

⁸ Cfr. L. Polo, *Lecciones de ética*, p. 22.

⁹ Cfr. A. Millán- Puelles, *Léxico Filosófico*, Rialp, Madrid, 1984, pp. 399, 402.

Sin embargo, como es conocido, para Polo, en la medida que la libertad es un transcendental personal, es en cierto sentido condición de posibilidad de la voluntad porque está en el orden del ser personal, no de las operaciones, mientras que la voluntad está en el orden de la operación, aunque, por otro lado y esto parece también una contradicción, Polo justifica en otro momento la dignidad humana en la apertura ontológica de la voluntad nativa con independencia de los actos de libertad que pudiera darse.

Esta aparente contradicción sólo se puede resolver si la libertad, al estar en el orden del ser personal, también trasciende sus propios actos, que se llevan a cabo entre otros momentos cuando la voluntad se pone en ejercicio con el concurso de la inteligencia.

Para Hobbes esto no tiene ningún sentido porque en su planteamiento sensista la voluntad siempre es activa.

1. La voluntad nativa en Polo como apertura pasiva y libertad

Para abordar esta cuestión, la referencia ha sido el libro de *Ética*. En el capítulo dedicado a la voluntad y la libertad, Polo recoge el pensamiento clásico según el cual la noción de voluntad tiene dos momentos o dos dimensiones. Lo que se conoce como *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*, o también con los términos griegos de *orexis* y *boulesis*¹⁰.

La *voluntas ut natura* es lo que llamará Polo voluntad nativa, que es el puro desear radical de nuestro espíritu; desear como algo ontológico, no como algo activo, desear como tendencia que se equipara a un modo de ser y que está determinada *ad unum*, a la felicidad¹¹, al Bien irrestricto, porque es una tendencia de la voluntad no voluntaria. Es más, llegará a afirmar que es una tendencia de la que no se tiene conocimiento: “La voluntad está orientada a la felicidad aún sin saber lo que es la felicidad, al margen de cualquier conocimiento, porque la voluntad toma contacto con el conocimiento como *voluntas ut ratio*. La voluntad nativa es una pura potencia del espíritu humano, incapaz de suyo de acto alguno”¹².

¹⁰ Cfr. L. Polo, *Ética*, p. 132.

¹¹ Cfr. L. Polo, *Ética*, p. 133.

¹² L. Polo, *Ética*, p. 134.

La voluntad nativa es una relación transcendental. Polo sostiene que en la constitución ontológica de la voluntad está la relación transcendental hacia el bien, anterior a cualquier conocimiento¹³.

Tendemos a la felicidad de un modo constitutivo aunque no sabemos qué sea eso de ser feliz. En un segundo momento y en la línea del Aquinate, cuando la inteligencia presenta a la voluntad algo como bueno es cuando la voluntad toma, por así decir, conciencia de que ese bien presentado puede tener que ver con ese bien al que aspira, aunque no lo agote¹⁴.

Lo que Polo plantea es que la voluntad *ut natura*, o voluntad nativa, no es una tendencia espontánea en el sentido de tendencia activa, sino que es una tendencia constitutiva; sólo se activará cuando se una a la inteligencia, ya que sin ella no puede ejercer sus actos, pero esa tendencia originaria es algo espiritual y no sensible¹⁵. Cuando se une a la inteligencia es cuando toma contacto con la libertad. Dirá expresamente aludiendo a Tomás de Aquino y Averroes que “sin el concurso de la inteligencia, la libertad no llega a tomar contacto con la voluntad”¹⁶, aunque no por ello la voluntad deja de estar abierta al infinito al que tiende y ahí radica la dignidad humana en esta primera instancia, en la capacidad ontológica, aún antes de que la voluntad ejerza los actos libres.

Sin embargo, Polo afirmará algo que aparentemente es una contradicción ya que antes ha dicho que el hombre es radicalmente libre y su voluntad no¹⁷. Lo que afirma ahora es que el hombre es digno no por ser libre sino por tener una voluntad que en su constitución tiene una relación transcendental con el infinito. La contradicción es sólo aparente porque para Polo la libertad es un transcendental personal que está en el orden del ser personal y que, al igual que la voluntad, es anterior a sus actos.

Aunque la libertad es una cuestión que Polo ya ha desarrollado de modo amplio en otros lugares, en la *Ética* lo que destaca es que la libertad no es una propiedad de la voluntad sino del hombre, porque es un transcendental personal.

La voluntad nativa no es la libertad; la libertad donde radica es en la persona. La libertad es radicalmente personal, puesto que radicalmente no corresponde a la voluntad. Llega a la voluntad, toma contacto con la voluntad: la voluntad es investida de libertad, pero es investida después de tomar contacto con la inteligencia, momento en el que se forjan las virtudes¹⁸.

¹³ Cfr. L. Polo, *Ética*, p. 135.

¹⁴ Cfr. L. Polo, *Ética*, p. 136.

¹⁵ Cfr. L. Polo, *Ética*, p. 139.

¹⁶ L. Polo, *Ética*, p. 143.

¹⁷ Cfr. L. Polo, *Ética*, p. 143.

¹⁸ Cfr. L. Polo, *Ética*, p. 144.

Cuando la voluntad toma contacto con la inteligencia es cuando se hace susceptible de virtudes y cuando se capacita para ser libre.

Cuando la voluntad ejerce sus actos iluminada por la inteligencia adquiere hábitos. Ahora bien, una voluntad con hábitos deja de ser una potencia pasiva. Porque se hace capaz de ejercer nuevos actos.

Con hábitos, la voluntad es capaz de determinarse con facilidad para cierto tipo de actos, no se limita a ser determinada en general por el fin.

Es a través de los hábitos como la libertad inviste a la voluntad. Es cuando la voluntad nativa se hace voluntad personal. Voluntad de alguien¹⁹.

Como acostumbra a hacer Polo en sus lecciones, termina con una pequeña síntesis conclusiva sobre la relación voluntad-libertad en la que establece tres momentos. Un primer momento pasivo que es la voluntad en cuanto apertura inherente a nuestra naturaleza espiritual, como capacidad que de suyo no puede pasar a ejercer sus actos, sino como apertura estática.

Segundo momento en el que se produce la conexión de esa capacidad pasiva con el razonamiento práctico, el cual presenta a la voluntad en cada caso aquello que la determina a la acción; se lo presenta como algo susceptible de proporcionar la felicidad, o bajo la razón de bien.

Por último, el tercer momento cuando al actuar la voluntad adquiere hábitos y así es investida de libertad²⁰.

2. La voluntad en Hobbes según el planteamiento de Polo

Como he afirmado no hay constancia de que Polo haga referencia explícita a la filosofía de Hobbes. A diferencia de Descartes, Hegel, Nietzsche o Heidegger, que sí han dado lugar a importantes trabajos y monografías, a Hobbes no le ha dedicado demasiada atención y sin embargo su planteamiento sobre la voluntad y la libertad, así como su crítica a la filosofía moderna, facilitan entender el pensamiento del filósofo de Malmesbury.

Como es conocido, Hobbes aborda la noción de voluntad en el *De Corpore*, en el último epígrafe de la última parte de su tratado dedicado a la Física o los fenómenos de la naturaleza, en el capítulo dedicado a la sensación y movimiento animal²¹. Él mismo dice que tratará de este tema con más extensión cuando hable del hombre, pero su definición de voluntad no cambiará.

¹⁹ Cfr. L. Polo, *Ética*, p. 151.

²⁰ Cfr. L. Polo, *Ética*, p. 157.

²¹ Cfr. T. Hobbes, *De Corpore*, XXV, 13, pp. 309-310.

La voluntad aparece en esta primera aproximación como un apetito al que le acompaña una deliberación, entendiendo por deliberación el conjunto de pensamientos que acompañan a un apetito o aversión²². Para Hobbes apetito y voluntad significan lo mismo ya que el lugar que ocupa la deliberación es lo que modifica el apetito. Esto significa que la voluntad ya no distingue al humano del animal sino que lo que les distingue viene a ser la deliberación que se produce²³.

Para Hobbes lo metafísico no es nada distinto de lo físico, y voluntad y apetito se entienden como espontaneidad física y activa. En su universo en el que no cabe la finalidad, no tiene sentido hablar de apertura hacia ningún lugar; voluntad como tendencia ontológica no significa nada y la libertad tampoco tendrá demasiado espacio en un universo en el que no hay nada distinto de una necesidad absoluta.

Como bien señala Polo, para los modernos la voluntad es pura espontaneidad, pero esto implica negar que la inteligencia pueda ejercer operaciones inmanentes, es decir posesivas de formas. La gran diferencia, dirá Polo, entre el planteamiento clásico y moderno tiene que ver con las formas que o son el resultado de la espontaneidad voluntaria o son intelectualmente poseídas, pero no como resultado, al ejercer las operaciones cognoscitivas²⁴.

La contradicción de Hobbes está en que necesita la deliberación para distinguir el hombre del bruto, pero la deliberación se reduce también a una dimensión sensible. No es otra cosa que la comprobación de que la sensación es buena o mala, él mismo la define como “pensamientos que se producen durante la alternancia entre el apetito y la aversión, que duran tanto cuanto dura la posibilidad de obtener lo que agrada o evitar lo que desagrade”²⁵.

Hobbes intentará explicar la vida psíquica en términos de sucesión, en clave mecanicista y necesaria; dirá, por ejemplo, que en la sucesión que proviene del apetito cuando quiere se sitúa la esperanza; cuando proviene de la aversión, el miedo; cuando el apetito oscila es la deliberación. Cuando el miedo no tiene esperanza se habla de odio, y cuando a la esperanza no le acompaña el miedo, se queda en puro deseo²⁶. Para Hobbes, la voluntad no trasciende el ámbito de la sensación, es pura espontaneidad activa, dirigida, si se puede hablar así, por las sensaciones positivas o negativas, ante las que no cabe más que responder de un modo determinado. Su noción de causa íntegra está detrás de este planteamiento, ya que si la causa del apetito es total no puede no seguirse, por co-

²² Cfr. T. Hobbes, *De Corpore*, XXV, 13, p. 309.

²³ Cfr. T. Hobbes, *De Corpore*, XXV, 13, p. 310.

²⁴ Cfr. L. Polo, *Ética*, p. 146.

²⁵ T. Hobbes, *De Corpore*, XXV, 13, p. 309.

²⁶ Cfr. T. Hobbes, *De Corpore*, XXV, 13, p. 310.

herencia con su principio de causalidad, según la cual de la causa íntegra se sigue necesariamente el efecto²⁷.

Para Polo la voluntad es actualizada por la inteligencia, que la capacita para mover en la medida en que se hace activa por los hábitos. Cuando la voluntad se convierte en potencia activa es capaz de poseer los actos y de ejercerlos o no, porque los posee. Esto en Hobbes no tendría ningún sentido. Por esa razón, en este contexto, la libertad no tiene cabida en el orden de la filosofía primera, en la que la posibilidad y la necesidad se convierten. Hobbes resuelve la aporía intentado desvincular la libertad del ámbito de la voluntad, haciendo de ella una ficción o una posición de poder. Hobbes, al querer desvincular la libertad de la voluntad, atribuye a la noción de poder las características de una voluntad irrestricta, en la que ya no hay deseo más deliberación, sino sólo deseo que se ejecuta sin ninguna referencia racional. De este modo, la noción ética de poder humano viene a completar la noción física de potencia.

A la luz del pensamiento de Polo se ilumina más el planteamiento de Hobbes. Así como para Polo la libertad está en el orden del ser personal y necesita de la inteligencia para tomar contacto con la voluntad, es a través de los hábitos como la voluntad se capacita para crecer, para Hobbes la libertad no es más que una espontaneidad física unida a la voluntad desde el inicio; voluntad entendida como apetito más la deliberación que no genera nada estable; de hecho, la vida psíquica en Hobbes no es más que un mecanicismo de sensaciones a las que se les ponen nombres convencionales. Para Polo la inteligencia es la que hace posible que la libertad invista a la voluntad. Hobbes, en clave sensible dice que la voluntad también requiere de algún modo de la inteligencia; pero sin finalidad y sin entender el conocimiento como algo posesivo no es posible hacerse cargo de la voluntad ni de la libertad humana.

Para Polo la voluntad no tiene que ver con la libertad desde el inicio. Para Hobbes tampoco, pero por otros motivos, ya que en Hobbes los actos de la voluntad en cuanto que son “el último apetito en el proceso deliberador”²⁸ son totalmente necesarios: no pueden no seguirse, de acuerdo con su principio causal.

La libertad en Hobbes tiene que ver con el poder, con un poder en el que la inteligencia no toma parte para elegir, para determinar lo bueno; un poder en el que sólo la imaginación puede establecer los fines en función de una utilidad social. Poder que está formado por los medios que el hombre tiene a mano para obtener un bien futuro que se le presenta como bueno²⁹.

²⁷ Cfr. T. Hobbes, *De Corpore*, X, 5, p. 112

²⁸ T. Hobbes, *Leviatán*, 6, p. 60. Utilizo la traducción de Carlos Mellizo: T. Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Alianza Editorial, Madrid, 2009 (primera edición: 1989).

²⁹ Cfr. T. Hobbes, *Leviatán*, 10, p. 83.

De este modo, vemos cómo lo que al principio parecía una reducción, al considerar la voluntad como un apetito más una deliberación³⁰, al final, cuando la voluntad está en manos de la imaginación que elabora fines en función de lo útil, la voluntad aparece como una fuerza ilimitada.

De nuevo vemos cómo el pensamiento de Polo ilumina la filosofía de Hobbes, porque podemos observar que en este filósofo se cumple a la letra lo que Polo sostiene sobre la reducción causal que se produce en la modernidad, esto es, cuando las causas se reducen sólo a eficiente y material, la voluntad queda como pura espontaneidad, que al no tener ninguna dirección se hace arbitraria. La voluntad se encuentra bloqueada en sí misma³¹.

La deliberación se encuentra sin objeto y necesita recurrir a la ficción. Hay que buscar un motivo para que la voluntad se dirija y ese motivo no es nada distinto de la paz social.

Como sostiene Polo, al no admitir la regularidad de la razón, la voluntad sólo puede ser compatible con leyes arbitrarias, que en el fondo el sujeto las pone o las quita porque quiere³².

Socorro Fernández García
Universidad de Burgos
sofer@ubu.es

³⁰ Cfr. T. Hobbes, *De Corpore*, XXV, 13, p. 310; *Leviatán*, 6, p. 60.

³¹ Cfr. L. Polo, *Lecciones de ética*, p. 27.

³² Cfr. L. Polo, *Lecciones de ética*, p. 25.

ACCIÓN, CULTURA E HISTORIA

Urbano Ferrer

1. Sentidos de la acción

Desvelar la conexión entre acción, cultura e historia trae consigo desprenderse de algunos modos de entender la acción que encubren dicha conexión. En primer lugar, si tomamos la acción en sentido predicamental, en correlación con un *pati*, entonces acaba residiendo en el paciente sobre el que recae, quedando reducido el agente a un lugar de paso; así, la acción de abrir una puerta no está lograda hasta que la puerta no queda abierta, o el *usus activus* tomista de la voluntad no se cumple sin el *usus passivus* de las potencias movidas por ella. En segundo lugar, tampoco nos referimos a la acción acabada en sí misma (la aristotélica *praxis teleia*), tal que se agota al cumplirse, trae a presencia y nada más; es el ver como acción perfecta, que tiene lo visto y sigue viendo, puro presente que no marca los límites con las otras acciones. Diríamos en términos fenomenológicos que, al ver, no se ve más más allá del ver. Si en la acción-pasión no llegaba a ponerse de relieve el agente, sumido como estaba en el obrar hacia fuera, en la acción como *telos* el presente aparece exento, no advirtiéndose desde ella los límites en que se inserta y que la prolongarían en su propia línea.

Pero hay una tercera dimensión de la acción en la que ya se destaca el agente –como trascendente a ella–: es cuando se toma en tanto que incidiendo sobre él, que se retroalimenta con su actuación: la acción me cualifica según ella es. Aquí se sitúa preferentemente la dimensión moral de la acción. Y cabe una cuarta posibilidad en el modo de entender la acción, referida esta vez a sus límites: el agente personal cuenta con unos contornos ontológicos y éticos para sus realizaciones, por cuanto él mismo no puede ni debe ser el objetivo o meta a conseguir con su actuación –ya se trate de la persona propia o ajena–, al consistir en un fin de suyo (*Zweck*, no *Ziel*). Es lo que K. Wojtyła llama autoteleología del agente en su obrar, en tanto que se comporta como el confín que acota desde fuera lo que éticamente es realizable como acción¹.

¹ Con otros términos se refiere también Polo a los límites de la acción en este sentido cuando menciona la imposibilidad de autorrealización del agente en ella, por cuanto para ello habría de ser a la vez fin y medio. “La noción de autorrealización es una equivocación porque no se pueden

2. Sentido medial de la acción en la cultura

Vamos a prescindir metodológicamente de los cuatro aspectos anteriores de la acción para atender únicamente al encadenamiento de medios suscitados por ella, entre los cuales la propia acción se comporta como el primer medio: así, la escalera es medio para la acción medial de subir, el guía o volante del coche es medio relativamente al guiarlo o conducirlo, el vestido es medio para la acción-medio de vestirse, la armadura es medio de cara a ir armado... La acción que resulta en estos casos es lo que Polo llama el “hacer factible”², vale decir, el *hacerse la acción haciendo algo externo a ella*. Así pues, hacer factible significa dar lugar a medios relativamente al primer medio que los tiene a disposición y los hace funcionar: tal es la acción medial. Los medios son ciertamente en orden a algún fin, pero pasando por la mediación de la acción que los ordena al fin de ella misma. Y como los medios en singular no están separados, sino que se entrelazan en la acción que los emplea, nos sale al paso la *cultura* como una dimensión inseparable de la praxis o, en los términos de Polo, como un plexo de medios tal que convoca una conexión de acciones³.

Partiendo de la acción medial entendida en estos términos cabe situar antropológicamente la cultura en distintos planos: 1º) como el cultivo de la naturaleza externa, de la que el hombre extrae lo que alberga de posibilidades con las cuales convertir el mundo en habitable: así, los cultivos agrícolas son precisos para disponer de los productos de la tierra, los pantanos y presas hidráulicas hacen posibles los regadíos fertilizantes de los secanos, la construcción de calzadas facilita el tránsito por ellas, y así sucesivamente; 2º) como conjunto de símbolos evocadores, sobrepuestos a lo que es meramente natural, pero contando con ello; aquí se sitúan sobre todo las bellas artes, en las que lo humano acusa una presencia particular valiéndose de los sonidos, los bloques de mármol o los pinceles; son modos culturales creativos, con los que se han alcanzado a veces cumbres expresivas; 3º) o bien como un conjunto de usos y costumbres comunes con los que los hombres han consolidado unos patrones vigentes (*pattern*) en orden a la convivencia; en este tercer sentido se hace patente la convencionalidad en la cultura, puesto que se trata de modelos variables de unos a otros pueblos, no siendo pertinente la pregunta acerca de cuál de ellos es el más conseguido.

realizar fines (de suyo), y la autorrealización es concebirme a mí mismo como medio, de modo que nunca llegue al fin. Autorrealización es pretender que yo sea fin, y no podré serlo nunca”; L. Polo, *Lecciones de ética*, Eunsa, Pamplona, 2013, p. 93.

² L. Polo, *Antropología trascendental*, II, Eunsa, Pamplona, 1999, p. 250.

³ “Llamaré cultura a la conexión histórica de las acciones convocadas por el plexo de los medios”; L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 250.

Si bien se mira, lo común a estas formas culturales –y lo que a la vez constituye su raíz antropológica– es su conexión con la acción, a la que prolongan según unos u otros vectores. En el primer caso se trata de alumbrar las oportunidades que la naturaleza encierra para poder actuar sobre ella; en el segundo la acción está en dar forma expresiva a materiales de suyo informes, y en el tercero la acción reside en abrir unos cauces comunicativos inéditos, sean o no lingüísticos. Y en los tres sin que se fije de una vez por todas lo logrado, sino de modo tal que quienes dispongan de esas invenciones puedan proseguirlas de modo nuevo. Lo cual está en correspondencia con el carácter inacabado de suyo de la acción humana, en tanto que se plasma en unos medios siempre elongables. Desde luego el primer medio es la mano, como órgano de la acción, pero el último de la serie no podría fijarse de antemano. Asimismo, por depender de la mano, el conjunto cultural, si bien escindible de la acción en tanto que artificio, como destacara Arnold Gehlen⁴, no llega a emanciparse nunca totalmente del hombre.

Pero también se pone de relieve la conexión de la cultura con la acción si se la considera en su relación con la naturaleza, como *continuatio naturae*, según la fórmula repetida por Polo. Con ella se indica que no hay estratos culturales necesariamente estereotipados y antitéticos de lo natural, como desde Rousseau se ha tendido a presentar, sino que las expresiones culturales tienen su arranque e incoación en la naturaleza. La cultura entendida de este modo hace de puente entre lo meramente natural, de lo cual parte, y lo espiritual, que se apoya en los medios culturales para trascenderlos. “Nos apoyamos en símbolos, que nos envían más allá, porque no son detenciones, sino que abren su propio *en*, como la palabra en la voz [...] Los traspasamos, transcendemos a través de ellos”⁵. La cultura se comporta, en este sentido simbólico, como estabilizadora de la acción, al dotarla de un cauce de despliegue cuya duración excede las vidas humanas. Es claro que esto no significa que con tal cauce se impidan nuevas plasmaciones culturales ni mucho menos que se paralice la acción, sino que ocurre, a la inversa, que los depósitos culturales hacen de trampolín para nuevas transformaciones; así se ve arquetípicamente en el lenguaje convencional, en tanto que nunca es un producto (*Erzeugnis*) acabado, sino que es más bien producción (*Erzeugen*) siempre en curso, siguiendo la terminología empleada por W. von Humboldt.

⁴ Cfr. A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Athenaion, Frankfurt, 1975, p. 11.

⁵ L. Polo, *¿Quién es el hombre?*, Rialp, Madrid, 1991, pp. 167-168.

3. Cultura y técnica

En los dos sentidos examinados nos encontramos con una acepción de cultura próxima a la técnica. Así, del avión de hélice se ha podido pasar al avión motorizado y de éste al helicóptero..., sin que esté diseñada la posibilidad definitiva. En su célebre conferencia sobre la técnica, Heidegger⁶ puso de manifiesto cómo, conforme se ha ido desarrollando ésta, se ha hecho más patente que los medios que se emplean no son utensilios aislados, sino que se condicionan entre sí, abriendo a la vez un ámbito de acciones concatenadas, como transformar, almacenar, transportar, distribuir... Heidegger se está refiriendo al fondo estable (*Bestand*) de requerimientos en cadena al que remite el operar técnico singular: así, el guardabosques que calcula la madera talada es requerido por la industria maderera, que a su vez es puesta en funcionamiento por la necesidad de papel impreso, y éste por el mantenimiento de la opinión pública, la cual resulta, de este modo, condicionante y condicionada por la serie anterior. Por aquí encontramos una primera aproximación de la técnica y la cultura a la historia, de la que se ha dicho que consiste en términos generales en “hacer un poder”⁷. Luego retomaremos el nexo cultura-historia. De momento se trataba de mostrar que sólo en apariencia la cultura rige al hombre, porque en última instancia es éste el que alienta detrás de ella y la continúa en una u otra dirección.

¿En qué se diferencian técnica y cultura, partiendo de la mencionada proseguibilidad histórica que tienen en común? Sin duda ambas intersectan realmente, pero nocionalmente son distintas. La técnica expone formalmente el dominio del hombre sobre la naturaleza, tomando ésta exclusivamente como una acumulación o depósito de energías, trátase de una cuenca carbonífera, una turbina hidráulica o una zona de reservas naturales. En cuanto a la cultura, añade al saber-hacer técnico la configuración de la conducta desde una idea. Es algo subrayado por Polo: “El objeto en la mente pasa a ser objeto en la realidad a través

⁶ Cfr. M. Heidegger, “Die Frage nach der Technik”, en *Aufsätze und Vorträge*, Günther Neske, Pfullingen, 1954 (traducción castellana: “La pregunta por la técnica”, *Rev. Época de Filosofía*, 1985, pp. 7-29).

⁷ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia y Dios*, Ed. Nacional, Madrid, 1963, p. 330. Sin embargo, el tránsito de unas a otras posibilidades no está determinado unilinealmente por los avances técnicos, sino que abrirse paso unas posibilidades implica abandonar otras. El progreso histórico en sentido amplio lo es por incremento de posibilidades, al integrarse las primeras en las que se van ganando. Como indica I. Falgueras: “De manera que, por mera reiteración del esquema: acción-producto-integración del producto en una nueva acción-nuevo producto, se obtiene un proceso de neto incremento de posibilidades. Esta cadena de crecientes posibilidades incluye y rebasa lo que se llama proceso técnico y proporciona lo que de continuidad hay en el tiempo histórico”; I. Falgueras, “La responsabilidad del hombre sobre la historia”, en F. Fernández (coord.), *Estudios sobre la Encíclica Sollicitudo Rei Socialis*, Unión Editorial / Aedos, Madrid, 1990, pp. 312-313.

de la configuración de la conducta humana, que se realiza de acuerdo con una idea o conocimiento. El hombre como *physis* es ser técnico, y tiene una actividad que es hacer: un saber hacer que constituye a los medios”⁸. Hasta aquí lo que se refiere a la técnica. Pero la cultura, añade, se cifra en la “imprescindible configuración del acto humano por el conocimiento”⁹. Por tanto, la cultura se comporta como directriz de la técnica, por cuanto sin ella la técnica se encontraría falta de proyectos por plasmar.

Se diría, pues, que en una obra humana convergen técnica y cultura, según subrayemos lo que en ella hay de transformación de la naturaleza al servicio del hombre o bien lo que tiene de materialización de una forma expresiva en la que el espíritu se reconoce como ideador y receptor de la misma –aunque no necesariamente en el mismo individuo. Ambas se complementan, evitando así, por un lado, posibles abusos de la técnica, como la fijación en lo cuantitativo o la anonimización de los resultados, y, por el otro lado, aportando la técnica a la cultura la disposición espacial ordenada de los medios en la que cobra realidad lo ideado por el hombre. Lo cual nos da pie a pasar a examinar a continuación las componentes espacial y temporal de las obras culturales, que nos allanarán el camino para comprender su subordinación antropológica a la ética.

4. Del espacio y tiempo en la cultura al tiempo de la persona

Si en su disposición externa las obras de la cultura forman un espacio configurado, apto para ser habitado, en su surgimiento y consolidación requieren un tiempo. Espacio y tiempo son, así, indicativos de la exterioridad de la cultura y de su distanciamiento consiguiente a la persona, que no podría ser absorbida –ni siquiera integrada– culturalmente. La cultura se debe a que la persona presenta inicialmente opacidad o resistencia para sí misma y para las otras personas, habiendo de interponer signos externos para expresarse; la penetración total del cuerpo por el alma haría innecesarios estos signos. Nuestro interrogante inmediato se refiere a la posibilidad de trascender tales exterioridad y distanciamiento, naturalmente situándonos en otro plano.

Vayamos por partes. Entiendo que la cultura tiene su medida propia en el tiempo histórico, en el que arqueológicamente se articulan los medios que la componen. Así, una piedra de sílex es un fósil cultural sobre el que han actuado posteriormente diversas modificaciones, o los aperos de labranza ya inservibles y que se visitan en un museo están en la misma situación. Pero este tiempo

⁸ L. Polo, *Lecciones de ética*, p. 57.

⁹ L. Polo, *Lecciones de ética*, p. 57.

histórico –exteriorizado y distendido– tiene un reverso, que reside en su amino-ración –y en el límite anulación– cuando se lo concentra progresivamente en la persona. Lo cual implica que el tiempo por el que se mide la cultura se contra-distingue del tiempo de que dispone la persona para su personalización.

Es así posible que una misma acción perfeccione los medios culturales externos y simultáneamente procure al hombre perfección interna, en tanto que no es la misma la temporalidad de los productos que la temporalidad esencial de la persona. Es lo que expone Polo con la caracterización del hombre como *perfeccionador perfectible*¹⁰. En este sentido, *praxis* y *poíesis* difieren, más que como dos tipos de acción, como dos aspectos de una acción inscritos cada uno en temporalidades distintas. En otros términos: con la acción con que completo la naturaleza externa y expreso simbólicamente la propia me puedo perfeccionar también esencialmente, por cuanto adquiere a la vez unos hábitos intelectivos y voluntarios con los que administro el tiempo de que personalmente dispongo.

De este modo, concentrar el tiempo significa el paso de la naturaleza –transformable en cultura– a la esencia (me identifico con mis actos, los hago míos). Derivadamente es también el tránsito de la cultura a la ética: el hombre como perfeccionador de la naturaleza mediante la cultura se torna asimismo perfectible, por acompañarle una esencia incrementable que hace manifiesta la libertad moral. En el primer caso estoy al nivel de la *continuatio naturae*, mientras que en el segundo accedo al orden de la esencia de la persona manifiesta en el yo consciente (más específicamente, en el “ver-yo” y el “querer-yo”). A diferencia del sí mismo, que presenta restos de opacidad todavía no incorporados a lo propiamente personal, el yo es la misma persona aunada esencialmente, sin distinguirse ni espacial ni temporalmente de ella.

El tiempo histórico no es, pues, el tiempo de la persona porque se desenvuelve todavía al nivel efectual en el que están inscritos los productos culturales. Así, mientras los tiempos de las distintas efectuaciones históricas son *divergentes* de acuerdo con los respectivos resultados a que los sujetos históricos dan lugar con sus actuaciones, en cambio, las distintas vías ensayadas intencionalmente por los agentes biográficos se van congregando y haciendo *convergentes* en otra intención más genérica y concentrada temporalmente por relación a la persona (por ejemplo, una profesión elegida concentra los tiempos dispersados en intentos anteriores que no eran definitivos).

¹⁰ Cfr. *Antropología trascendental*, I, Eunsa, Pamplona, 2006, p. 207. Cfr. también el siguiente texto, que es una cierta glosa de la fórmula: “Ética y cultura son conexas sin confundirse. El modo de plasmar la continuación de la naturaleza no es absoluto, inequívoco e igual en todas partes porque la cultura es *ficta*. La ética, en cambio, mira al fortalecimiento real, intrínseco del hombre”; L. Polo, *¿Quién es el hombre?*, pp. 180-181.

5. El tiempo histórico entre la cultura y la persona

Pero ¿qué es lo distintivo del tiempo histórico, al que hemos acudido para situar la diferencia entre el hacer cultural y el hacerse de la persona? La dilucidación del mismo repercutirá en una aproximación más completa al tiempo cultural y al tiempo de la persona, ya entrevistados como contrapuestos en el epígrafe anterior.

A diferencia de la técnica y la cultura, la historia no depende directamente del hacer intencional, sino que más bien lo enmarca desde unas coordenadas externas. Pues la historia no concierne propiamente a los acaeceres humanos en sucesión, sino al *hecho de que* se hayan sucedido tales o cuales acaeceres a partir de la perspectiva asumida por el historiador o simplemente por el narrador. En este sentido, el lenguaje de la historia es en estilo indirecto respecto de lo acaecido. O en otros términos: tener conciencia histórica y argumentar históricamente son algo segundo en relación con la proyección intencional de los propios actos.

No obstante, queda en pie la pregunta sobre cómo ha de ser la actuación para que posteriormente se cobre conciencia histórica de ella o, dicho de otro modo, cuál es la componente pasiva de la actuación que permite su tematización histórica. La respuesta se formula escuetamente en los términos de un *estar-en-situación*. Así como el tener con la mano (*ekhein*) es el predicamento antropológico que está en el origen del hacer técnico-cultural, el estar situado es el punto de partida antropológico de los eventos históricos. Y la historia en tanto que sucesión indefinida es posible justamente como el tránsito de una a otra situación por rebasamiento de los horizontes que respectivamente las emplazan y por la adquisición de nuevos horizontes.

Encontramos, de este modo, un cruce de temporalidades en la historia: en su estar vuelta al futuro –para ella indeterminado– la historia acusa su proveniencia de la persona, única capaz de darle una figura concreta; pero en su hacerse a partir de hechos que le vienen ofrecidos como medios, la historia está adscrita a culturas ya configuradas. Ambas temporalidades definen la situación, en tanto que quien está situado es libre y en tanto que cuenta con medios ya dispuestos, a su vez dependientes de la acción humana para darles uno u otro uso. La situación se individúa, pues, culturalmente a través de unos medios, pero que son incapaces de saturarla porque la temporalidad futuriza de quien está en situación no puede encontrarse fijada a ellos.

Por tanto, la indeterminación histórica no se colma con el desplazamiento de una a otra cultura, no es intercultural, sino que tiene su eje positivo en la libertad del agente, no proporcionada a los medios de que dispone, ninguno de los cuales ni su suma la orientan en su destinación. En términos de Polo: “Este

ámbito (histórico) no es terminal: como término, su correspondencia con la acción humana es nula, es decir, ninguna acción humana es capaz de configurarse con él, de hacerlo o de alcanzarlo –de finalizar la historia. La indeterminación de la generalidad del ámbito histórico equivale a que la acción productiva no deriva de él”¹¹.

Por tanto, la significación originaria del futuro y del pasado sólo cabe asentarla en la libertad trascendental de la persona. Pues el futuro se ajusta con la libertad, es abierto por ella, y el pasado histórico es reunido en presencia libremente a partir de los objetos culturales. Ciertamente, ni uno ni otro son tematizados en la consideración de la ciencia histórica, para la cual sólo cuenta el pasado acontecido como dato. En efecto, según Polo, “por tener que acudir a la mediación del dato, la ciencia histórica cierra la posibilidad de entender teóricamente el pasado; ella misma no es un saber teórico, sino algo menos: una hermenéutica de datos”¹². Pero es viable acceder a ambos vectores temporales desde el ser en situación para el que se constituye el sentido de lo histórico. En efecto, el futuro del agente situado es lo que hace de la historia una discontinuidad de comienzos libres, y el pasado es descubierto en tanto que tal desde el futuro.

Sería una desfiguración del futuro histórico alinearlos de suyo con el antes en sucesión. Igualmente lo sería articularlo con el pasado por medio de la presencia mental, una de cuyas notas es la constancia. Y desde luego de ningún modo se transmuta el futuro posteriormente en presente, sino que se mantiene en congruencia con la libertad. Si lo identificamos con lo que advendrá, estamos poniendo en la presencia el modelo de lo definitivo, pero con ello pasamos por alto su carácter más original como futuro, que lo desvincula de cualquier presente anticipado. Propiamente, en el futuro, en tanto que no es puesto por la libertad, se delata ésta como creada; baste aquí indicar, como comprobación de este aserto, que de lo contrario estaría abocada a un término inferior a ella, que le pusiera coto desde fuera, y por tanto dejaría de ser libertad. Polo lo expone del siguiente modo: “La libertad humana es creada en tanto que, al poseer un futuro sin desfuturizarlo, no acaba. La libertad trascendental estriba en que el futuro no le es extrínseco, pero tampoco le es propio de otro modo que como futuro”¹³. No está en la libertad abrirse o no al futuro, como si se supusiera a sí misma para luego ejercer su poder en libertad, sino que el futuro al que está abierta la revela como otorgada, carente, por tanto, de antecedente alguno que la precontuviese.

¹¹ L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 251.

¹² L. Polo, *El hombre en la historia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2008, p. 69.

¹³ L. Polo, *El hombre en la historia*, p. 62.

En la cultura no podría abrirse el futuro originariamente porque lo más que ella alcanza son posibilidades operativas a través del objeto pensado. Es un modelo que no puede trasvasarse a la historia, ya que haría de ésta un conjunto cerrado por delante y por detrás sin dar razón de la indeterminación constitutiva del futuro. Pero ¿se extiende la indeterminación también al pasado? Reparemos en que si así no fuera, sería problemática la propia indeterminación del futuro acabada de afirmar, ya que el pasado sin el futuro no puede identificarse. Puede concluirse también en la indeterminación del pasado a partir de la necesidad que presenta de ser articulado culturalmente.

En efecto, el pasado por sí solo, sin su actualización en la comprensión, se desvanece. Y el único modo de articularlo en unidad es culturalmente. “Solamente la cultura integra el pasado en el pensamiento sin los inconvenientes de la llamada ciencia histórica”¹⁴. Asimismo, la única posibilidad de unificar el pasado es constituyéndolo libremente en la situación humana y, por tanto, dentro de unos márgenes de variación no determinados desde fuera de la presencia que lo acota. Sin la presencia el pasado carece de unidad y consiguientemente de determinación. El pasado necesita ser comprendido para pervivir, y esta pervivencia se lleva a cabo en la unidad articulante de una cultura, sin la cual quedaría indeterminado (otra cosa son los datos históricos fechados, pero la propia fechación depende de quien se hace cargo de ellos).

Otra consecuencia de lo anterior es que la libertad ha de comenzar de continuo para sobreponerse a la fugacidad del pasado inserto en una situación, siendo en los actos libres discontinuos en los que se cumple la comprensión del pasado. En este sentido, Polo liga la trama de la historia a la comprensión renovada del pasado por parte de los actos libres: “El entramado de lo histórico, su constitución situacional, depende de la renovación del ejercicio libre en la comprensión del pasado”¹⁵. No habría, según ello, una división intrahistórica entre pasado y futuro fuera de la comprensión ejercida por el sujeto en situación, único que puede prescribir unos límites intrínsecos y determinantes para el pasado.

6. Más allá de la cultura y de la historia

En lo anterior queda implícita la existencia de unos límites en la cultura y en la historia infranqueables por ellas mismas. Si en la cultura se aprecian en su carácter medial para la acción, en la historia los límites se cifran en su incapacidad para culminar en su propio orden. Pero ello nos lleva a preguntarnos por

¹⁴ L. Polo, *El hombre en la historia*, p. 72.

¹⁵ L. Polo, *El hombre en la historia*, p. 72.

aquello de que una y otra carecen y que viene enmascarado por tales límites. Lo exponemos en los siguientes enunciados por glosar: 1º) la cultura está confinada por el límite mental al que debe su presencia; 2º) la limitación intrínseca a la historia se advierte en la discontinuidad de comienzos libres. Primero se aborarán ambas tesis por separado y después en su relación interna.

1) Por lo que hace a la primera tesis, el principio organizador de una cultura no es ninguno de los medios inscritos en ella, sino que sólo puede residir en aquello a lo que se ordena la acción y que convoca los plexos mediales integrantes de esa cultura. A este respecto, una interpretación culturalista de la acción incurriría en un *quid pro quo*, ya que es la cultura la que está en función de la acción y no a la inversa; en términos polianos: estaríamos extrapolando la cultura como actualidad objetiva y, consiguientemente, pasando por alto su dependencia de aquellas acciones que están congregadas por algún objeto pensado. Pues ninguna de las expresiones culturales se monta sobre sí, como lo acusan su convencionalidad, asociada a su carácter de *fictum*, y su simbolismo, destacados al comienzo. Por tanto, aquello en orden a lo cual la cultura se idea no puede por menos de rebasarla, en tanto que no arbitrado convencionalmente y en tanto que no remitente a otra cosa. Pero en tal situación se encuentran, respectivamente, las normas procedentes de la recta razón y los bienes intrínsecos, constituyendo ambos elementos indispensables de la ética.

Desde otro punto de vista ya se ha advertido que el reforzamiento de la acción en el agente no concide con la suscitación de medios culturales por ella, aunque ambos procesos sean con frecuencia simultáneos (lo cual puede explicar que el segundo oculte el primero). Pero con ello nos sale al paso el tercero de los constitutivos éticos –el relativo al agente–, que es la virtud. Estos tres componentes de la ética no han de aislarse, y sólo en su entrelazamiento presiden las posibilidades factivas en que se resuelve la cultura.

Examinemos ahora la implicación mutua entre los anteriores componentes. Los bienes son aquello que endereza las tendencias humanas. Pero si no se toma en cuenta su medida racional, que hace de los mismos ya fines, ya medios, y que los administra según el tiempo, no llegan a consolidarse como bienes morales. A este respecto se percibe la inexcusabilidad de la normatividad (“normare” es un verbo latino equivalente a “mensurare”). Mediante la norma –que empieza por acusarse en el nivel jurídico– se faculta al sujeto más allá del poder físico efectivo de que dispone. La norma ofrece así su cauce al ejercicio práctico de la libertad. Y la virtud es lo que trasciende las disposiciones momentáneas, otorgándoles una eficacia que por sí solas no tienen. Sin ella la normatividad de la razón se queda en el corto plazo o, todo lo más, en el largo plazo de lo fácticamente previsible, pero no llega a apuntar a la perfección interna del agente, que es quien se cualifica moralmente con las acciones especificadas por el bien moral y de acuerdo con la medida de la razón.

2) En cuanto a la tesis que expone el carácter no culminar de la historia, es un déficit que se refiere a los actos libres que le dan curso. La fórmula “discontinuidad de comienzos libres” da expresión a lo característico del acontecer histórico, ya que los acontecimientos sobrevenidos sólo se insertan en la historia en la medida en que se responde a ellos libremente. Pero el comienzo libre no se mantiene si no se renueva en el agente singular, en los miembros de una cultura y en las siguientes generaciones, significando esta renovación un recomenzar de los actos libres, puesto que, a diferencia de los componentes de la cultura, no son actos que se articulen entre sí. Son comienzos estrictamente discontinuos: no están en sucesión unos con otros porque entonces dejarían de ser comienzos; por la misma razón tampoco hay una sucesión previa y vacía para cada comienzo. Precisamente el fingimiento de tal precedencia de la sucesión hasta el comienzo libre impide la experiencia originaria del futuro como comienzo.

El déficit primario de la libertad en la historia se hace notar en su decaimiento en posibilidad operativa, mediada por la presencia objetivante. Y se remonta ajustando la libertad al futuro, en el que se alcanza a sí misma en dependencia de un otorgamiento creador, en vez de medirla mentalmente por él, ya sea anticipándolo en presencia, ya transmutándolo desde fuera en irreal. Según Polo, “es la libertad lo que explica que el futuro no “precipite” como conocido en presencia. El futuro no es incognoscible por irreal, sino más bien por todo lo contrario, a saber: porque enderezarse hacia el futuro es la actividad libre del hombre, superior a la anticipación mental”¹⁶.

Pero, situándonos en el nivel trascendental, también significa déficit en la libertad la aludida necesidad de recomenzar, debido a que el comienzo libre no se mantiene de suyo, sino que es preciso renovarlo. Esto lleva a que la libertad manifiesta en la historia reaparezca de continuo –en vez de ser un simple comienzo–, por haber de plasmarse en unas condiciones sobrevenidas, análogamente a como la atención al mantenimiento propio es uno de los menesteres históricos inequívocos recurrentes y que escapan, en este caso, al acto libre discontinuo.

3) Encontramos de este modo un paralelismo en los modos de dar unidad a cultura e historia. Así como la cultura se sostiene –según se ha visto– por el acto libre de congregarla a través de la presencia mental, impidiendo de ese modo su dispersión, la historia se constituye en su relato unitario, que la hurta a su desvanecimiento por hundimiento del pasado en el olvido. Ambas unidades precisan, pues, de una presentificación, en el primer caso ajena a la libertad de la acción moral, la cual prima sin embargo sobre los efectos culturales, y en el otro caso, de signo inverso a la libertad trascendental del agente –abierta al futuro–, aunque ésta sea la que preside sus desvelaciones históricas. Este traer a presen-

¹⁶ L. Polo, *El hombre en la historia*, p. 65.

cia se explica, en la cultura, por la exteriorización de los *prágmata*, desde los que se ha de recobrar una y otra vez al sujeto en acción del que se han desprendido, y, en la historia, tiene su razón de ser en la evanescencia de los pasados en serie, a la que ha de sobreponerse reiteradamente la libertad para asumirlos.

Urbano Ferrer
Universidad de Murcia
ferrer@um.es

LA APORÉTICA DE LA VOLUNTAD

Fernando Haya

1. Planteamiento: el problema metódico del saber práctico

Es una gran satisfacción para mí contribuir junto con tan eminentes conocedores de la filosofía de Polo a esta Jornada en el primer aniversario del fallecimiento del maestro.

Entiendo por “aporética de la voluntad” la dificultad aparentemente insoluble en que se envuelve el método filosófico en su enfrentamiento con la índole de la volición. La dificultad en cuestión coincide con la suscitada por la duplicidad en las dimensiones del conocimiento –teórica y práctica–, en la medida en que corresponde al método de la filosofía la descripción de su compatibilidad.

Considero *aporética de principio* la exposición del método filosófico primero que en lugar de propiciar su impulso lo detiene con la intromisión de una doctrina incongruente. A mi modo de ver, cabe distinguir una terna de *direcciones metódicas de principio*. Entiendo por tales las modalidades ejecutivas del pensar con que *a priori* se distribuye la diferencia del acto contenida en la forma del pensamiento. La aporética de principio procede de la confusión entre estas modalidades ejecutivas del pensamiento. La desobturación de la aporética de principio equivale pues, metódicamente, al mantenimiento de la tensión diferencial entre ellas, y temáticamente, a la distribución retrospectiva de las dificultades de principio en su serie o dirección metódica correspondiente¹.

Considero que las tres direcciones principales del método son 1ª) La que da cuenta de la conexión entre el comienzo del saber y su principio, en cuanto eleva aquel comienzo: es decir, lo expone en sus justos términos, como *articulación del tiempo entero*. 2ª) La que recorre la vía propositiva del pensamiento en su regreso reflexivo hasta aquel comienzo en orden a precisarlo o determinarlo modal o negativamente. 3ª) La que desciende desde la instancia antropológica más excelente y expone el comienzo intelectual en su relación de dependencia respecto del ser personal que es el núcleo del saber. En función de su excelen-

¹ Obviamente ningún emplazamiento de las dificultades de principio en alguna de las direcciones metódicas, ninguna de las distribuciones temáticas que desobturan la aporética, pierde la tensión entre las mencionadas modalidades ejecutivas.

cia, la libertad trascendental –que es el ser personal o núcleo del saber– puede ser denominada *instancia exponente del método*. No obstante, con ser ésta última la dirección excelsa del método, no prescinde de las otras ni se funde con ellas, pues como se ha dicho, desobturar la aporética de principio requiere su distribución retrospectiva o seriada en la mencionada terna; esto es, el ejercicio del pensamiento en la tensión diferencial de sus principales modalidades ejecutivas.

La problemática del saber es el conflicto que deriva de su adelantamiento con referencia al tiempo. La exposición inconveniente de la índole de semejante adelantamiento vuelve inviable al método, es decir, provoca su colapso en la aporética de principio. Por el contrario, la suscitación retrospectiva de la aporética de principio de acuerdo con su adecuada distribución propicia la apertura del comienzo, que equivale a la dimensión ascendente del método. La aporética de principio se distribuye en la medida de la exposición adecuada de las confusiones que la provocan, que son, como se ha dicho, confusiones en el ejercicio de las principales modalidades ejecutivas del pensamiento.

Ahora bien, resulta que la problemática del saber se agudiza porque su adelantarse al tiempo introduce una modalidad de conocimiento de índole diversa a la teoría. Con relación al dominio práctico, el saber se adelanta al tiempo, pero en un sentido distinto del considerado en la teoría. Eso significa que las posibles confusiones entre las modalidades ejecutivas del pensamiento se complican: hay que dar razón de nuevos aspectos del pensar concernientes al tiempo, y con ellos establecer un nuevo significado para los sentidos direccionales del método: el descenso y el ascenso.

Una aproximación sencilla a la nueva problemática, enfocada desde la triple dirección metódica, sería la siguiente:

a) *Desde la perspectiva del pensar que expone la articulación del tiempo*: el saber en su comienzo articula lo entendido *en presente*, concierne a *lo que hay*; de modo que la detención metódica en el contenido inteligible presente y en el modo de su articulación inteligible parece coincidir en principio con el dominio de la teoría. Ahora bien, aparte de lo que hay y de su haberlo, *puede haber más*; aparte del *acontecer* entendido como *ser consistente de lo acontecido y por acontecer*, cabe que acontezca lo que el ser humano introduce con su acción.

Juega entonces una nueva dimensión de la futuridad, diversa en principio de aquélla que quedaba concernida o incluida en la articulación del tiempo en presente. Simplemente dicho: la teoría parece referirse inicialmente al presente o en todo caso al pasado pero, ¿y el futuro? No el futuro de lo que ha de repetirse porque su razón de ser se contiene ya en la urdimbre de lo entendido en presencia. Me refiero al futuro en sentido propio, la novedad susceptible de aparición a partir de la acción humana. La acción humana involucra en efecto la dimensión de la futuridad comprendida como aquello que cabe esperar al hombre. Sin

entrar en consideraciones teológicas, la filosofía puede estudiar la cuestión *es-catológica*, poner en relación el uso de la libertad con el futuro que la acción libre abre, tanto en el orden personal como en colectivo. ¿Qué conexión mantiene, pues, el método del saber filosófico con la dimensión futura de la temporalidad habida cuenta de que el porvenir no es susceptible de anticipación teórica, sino que se mantiene en dependencia de la acción práctica?

b) *Desde la perspectiva del pensar que precisa lo entendido expresándolo negativamente a modo de esfera modal*: parece inicialmente que la teoría se refiere a lo eterno y necesario –así lo considera expresamente Aristóteles–, a aquello que no puede ser de otro modo. El problema que se plantea es que en tal caso el futuro del que acabamos de hablar cae fuera de este ámbito porque queda determinado bajo la esfera de lo contingente. De esta suerte *lo decisivo*, aquello que está por venir y que para el ser humano podría significar *la salvación*, quedaría fuera de la esfera del pensamiento metafísico. Este problema no es planteado en su radical crudeza hasta los pensadores tardomedievales, paradigmáticamente hasta Escoto.

Adviértase que la aporética que de ahí emerge es gravísima porque en función de ella la más excelente de las ciencias pasaría también a ser no sólo la más inútil sino crasa pérdida de tiempo. El método de la filosofía precisa en consecuencia elevarse a una cota en que acierte a deshacer la nefasta dicotomía que acopla unilateralmente los términos de los pares nocionales aludidos (saber con necesidad y libertad con contingencia). De otro modo no cabe que la libertad sea la instancia metódica más excelente: es preciso, pues, vincular la libertad con el saber de forma que se evite la escisión que la distinción modal introduce².

Del otro lado, parece también claro que la libertad no sería instancia exponente del método si se recluyera en sí misma o de hecho diera la espalda al ámbito de lo contingente. En la antropología trascendental de Polo, la libertad trascendental es instancia exponente del método porque, lejos de recluirse, actúa su *salir de sí* en el modo de cierta *dualización* (metódico-temática) con un tema *distinto* de ella misma. La cuestión es: ¿incluye ese éxodo de la libertad un desbordamiento del saber hacia el orden de lo posible en cuanto realizable?

c) *Desde la perspectiva de la instancia antropológica más alta, la libertad exponente del método*: emerge en definitiva el problema del horizonte de la libertad, de su temática congruente, donde ha de buscarse también la razón última de que ella sea la instancia antropológica más excelente. El método expone el descenso desde la instancia más excelente hasta el comienzo del saber con vistas a propiciar el ascenso. La cuestión es: ¿cabe este doble movimiento del

² Repárese en la solución poliana a este problema: la libertad trascendental es el *núcleo* del saber.

método sin dar cabida a, sin albergar en él, la modalidad activa que *excede* de la teoría, no por razón de rango sino en el sentido de extender su dominio a una esfera a la que la pura teoría no alcanza? Si se responde que el enunciado mismo del método filosófico, su doctrina, queda pendiente de la tesitura práctica en que desenvuelve la acción humana, entonces resulta obvio que tal enunciado nunca será posible. Tanto da en suma que el método resbale indefinidamente en un círculo hacia el pasado –así, en la aporía hermenéutica– como que se posponga indefinidamente a la expectativa de lo porvenir; en uno y otro caso el método de la filosofía primera queda subsidiario, preso del tiempo, y no cobra impulso para su incoación.

El lado contrario de la dificultad da la espalda, como se ha dicho, al dominio práctico de la acción. Debe procederse, pues, a mantener la excelencia de la teoría sin exclusión de la importancia de la acción práctica. Al contrario: el método ha de trazar las lindes de la nueva esfera sin inmiscuirse en su contenido específico. Doy a la expresión *crítica del método* ese significado específico: explicación teórica de la forma cognoscible del tiempo como raíz de la doble dimensión del conocimiento humano –teoría y *praxis*–, de tal modo que la segunda quede en relación de dependencia respecto de la primera sin anulación de su contenido específico.

La cuestión es, pues, ¿por qué y de qué modo ha de enfrentar el método la problemática de la acción práctica? ¿Cuál es radicalmente esa problemática desde la perspectiva del método?

La *crítica del método*, en el sentido que aquí se otorga a esta expresión, expone la problemática que deriva del adelantamiento del saber desde la perspectiva que ofrece su aporética tal como históricamente se suscita. Procederemos, pues, en discusión crítica con algunas de las modalidades más sobresalientes de esa aporética.

2. La fórmula aristotélica de la aporía de la voluntad

Aristóteles comienza su tratado de filosofía práctica como suele hacer, con el planteamiento previo de las dificultades. Repárese en que éstas últimas inciden precisamente en las que aquí hemos clasificado sumariamente con arreglo a las direcciones del método.

De entrada, la mayor dificultad teórica relativa al saber práctico concierne al tratado de la acción cuyo principio es la voluntad electiva precedida de deliberación. El contexto específico de la problemática la refiere a la acción moral. Aristóteles hace notar expresamente que “deliberamos sobre lo que está a nues-

tro alcance y es realizable”³. En este sentido es obvio que la acción práctica *se adelanta* al tiempo, pero no del mismo modo que la teoría, que el Estagirita vincula con lo eterno, porque “sobre lo eterno nadie delibera, por ejemplo sobre el cosmos, o sobre la inconmensurabilidad de la diagonal y el lado”⁴. El saber práctico, en cambio, tiene que ver con *la acción posible*, de suerte además que *como tal saber* depende de la acción misma de que es principio. Aristóteles insiste mucho en este punto, en este contexto de su tratado de la voluntad y las virtudes morales.

¿Podemos llamar al saber práctico *saber realizativo*? Habríamos de discernir en todo caso un significado doble en esta última expresión, en uno de los cuales se han de tenerse en cuenta ciertas disposiciones que atañen a la voluntad del agente. La acción práctica, vinculada con cierto saber, se adelanta al tiempo; pero el problema de la acción moral no radica exclusivamente en tal adelantamiento sino que añade un ingrediente que afecta a la razón misma de saber. Veamos con más detalle el asunto...

El adelantamiento del saber práctico al tiempo plantea un problema común a los hábitos morales y a los técnicos: “Se podría preguntar cómo decimos que los hombres tienen que hacerse justos practicando la justicia y moderados practicando la templanza, puesto que si practican la justicia y la templanza son ya justos, lo mismo que si practican la gramática y la música son gramáticos y músicos”⁵. Tal es el problema que en general plantea el adelantarse al tiempo del saber práctico. Porque la acción práctica misma no se adelanta sino que se distiende en el tiempo disponible para su ejecución; pero si se considera su principio entonces parece que a la par que se adelanta no se adelanta, sino que sigue al tiempo en que se realiza. En tal sentido ha contrapuesto anteriormente el Filósofo los hábitos a la naturaleza, porque en ésta la capacidad precede a la operación, “en cambio adquirimos las virtudes mediante el ejercicio previo, como en el caso de las demás artes: pues lo que hay que hacer después de haber aprendido lo aprendemos haciéndolo”⁶.

Polo se refiere a esta última afirmación de Aristóteles cuando dice: “De un modo drástico, esto se podría expresar del siguiente modo: para saber lo que queremos hacer, hemos de hacer lo que pretendemos saber”⁷. Y añade: “Esta

³ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 3, 1112a30-31. Sigo con alguna modificación la traducción castellana de M. Araujo y J. Marías, en la edición de Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999, p. 36.

⁴ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 3, 1112a21-23.

⁵ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 4, 1105a17-21.

⁶ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 1003a31-33.

⁷ L. Polo, *Antropología trascendental*, II: *La esencia de la persona humana*, Euns, Pamplona, 2003, p. 168, n. 137. Remito a toda la segunda parte de este tomo como fuente bibliográfica prin-

observación aristotélica es afín con lo que pretendo indicar: las acciones prácticas son iluminadas y constituidas por la *sindéresis* en estrecha vinculación con los otros modos de disponer”⁸. Dejemos pasar por ahora la glosa de esta última frase de Polo y regresemos a Aristóteles.

El problema de los hábitos relativos a la acción práctica es común a las virtudes morales y a las destrezas técnicas, porque en uno y otro caso resulta difícil exponer cómo procede una acción de un principio que depende de ella: ¿cómo hará una acción justa aquél que no es justo y cómo será justo quien no hace acciones justas? Pero también: ¿cómo compondrá o tocará música quien no es músico y cómo será músico quien jamás ha compuesto o tocado música? Puesto que “es posible, en efecto, hacer algo gramatical o por casualidad o por indicación de otro”⁹, pero “uno será gramático si hace algo gramatical y gramaticalmente, es decir, de acuerdo con la gramática que él mismo posee”¹⁰.

Cabe identificar este problema con el de la prioridad jerárquica en el sentido orientativo de la exposición metódica referida al saber práctico: ¿ha de considerarse aquí que el método filosófico *desciende* o que *asciende*? Bien mirados, tales sentidos orientativos refieren a la posición relativa al tiempo, de una manera análoga a cómo ocurre en el caso del saber teórico. El *comienzo* del saber no coincide con su *principio* sino que se *interpone* a raíz de la consumación de un *descenso*. El comienzo del saber en el orden natural consume un descenso de la instancia más alta, el intelecto agente, cuya *actuosidad* queda prendida en una función digamos inferior a la de su propio rango: *hacer* los inteligibles en acto; articular el tiempo en presencia; en suma: descender al plano del tiempo. Aquí se suscita la misma dificultad.

Si se dice que la acción descende del hábito parece desatenderse el correspondiente ascenso que a partir de la acción conforma la posesión del hábito. Si se dice en cambio que el hábito es conformado según el ascenso de la acción que en él se remansa, no se ve cómo la acción misma ha podido descender desde el hábito. Obviamente, la conjunción problemática radica en la interposición del tiempo, pero parece que de una manera más intensa que en la teoría. Pues todavía aquí se prescinde del tiempo en cuanto se lo articula en presente, o al menos en cuanto que el objeto de la teoría es, como dice Aristóteles, lo eterno. Se mantiene desde luego la dificultad concerniente al vínculo entre la inteligencia y su antecedente sensible y en tal sentido temporal. El propio Filósofo

cipal del desarrollo que aquí presento. Cfr. también J. F. Sellés, *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Eunsá, Pamplona, 2008.

⁸ L. Polo, *Antropología trascendental*, II, pp. 168-169.

⁹ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 4, 1105a22-23.

¹⁰ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 4, 1105a23-25.

aporta la solución más lúcida a este problema¹¹. Pero en el caso de la acción práctica, el tiempo –el tiempo humano– juega un papel más importante, hasta el punto de que la acción distendida en el tiempo toma, por así decir, de él su sustancia.

Notemos que la teoría *se adelanta* al tiempo en cuanto explana *en presencia* el contenido de realidad que realmente discurre en el tiempo, o bien, aquel contenido que por eterno queda necesariamente *supuesto* como fundamento de lo real que discurre en el tiempo. En cambio, la acción práctica *se adelanta* al tiempo en cuanto sigue a la proyección –al proyecto– de un contenido *no dado ya* en presencia, sino, en rigor, *posible*. La acción práctica es en este sentido la acción realizable o posible.

Notemos a continuación que el saber práctico no llega a fraguar como tal saber al margen de su realización, por más que responda a un proyecto que se adelanta al tiempo en la forma recién expuesta: “Lo que hay que hacer después de haber aprendido lo aprendemos haciéndolo”¹², dice Aristóteles; “Para saber lo que queremos hacer, hemos de hacer lo que pretendemos saber”¹³, glosa Polo. Eso significa que mientras la teoría prescinde del tiempo, justamente en cuanto que lo articula en presencia, el saber práctico no prescinde del tiempo, sino que es, al contrario, conocimiento expreso *del tiempo*. Tal es pues la característica distintiva del saber práctico y la razón por la que la prudencia es la virtud –a la par intelectual y moral– rectora del comportamiento práctico. La prudencia es el conocimiento antepuesto al tiempo en la forma de proyectar la medida en que ha de *encajarse en el tiempo* la acción posible. Eso quiere decir tanto que la acción práctica es *conocimiento expreso del tiempo* como que es la acción que *entra* en el interior de la esfera temporal en el modo de *implementar su contenido posible*. Significa también que la acción práctica no sería posible si el ámbito modal fuera clausurado, ni tampoco si a la intelección humana no le cupiera saltar sobre el tiempo en el modo de iluminarlo justamente como el ámbito de la acción posible. Así se muestra que la explicación metódica del saber práctico exige establecer la tensión diferencial entre las tres direcciones metódicas de principio.

De manera que el estudio metódico de la acción –y eso es la filosofía práctica– no puede prescindir de su realización *de hecho* en el tiempo. Ahora bien, ¿cómo cabe un protocolo cognoscitivo, un método concerniente a un tema que necesariamente queda establecido *a posteriori*? Adviértase que el carácter de lo *apriórico* está en cierto modo incluido en la misma definición de método, pues-

¹¹ Equivalente a la respuesta afirmativa de Santo Tomás a la cuestión de si son precisos hábitos para cualquier acto intelectual.

¹² Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 1003a32-33.

¹³ L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 168, n. 137.

to que “método” significa el orden o procedimiento regular que disciplina la investigación científica en dirección a su objeto propio. La dificultad es aún mayor si se tiene en cuenta que la filosofía práctica, aunque no sea primera, ha de mantener un vínculo con la filosofía primera, y por lo tanto participar del método de ésta última. En suma: si la filosofía práctica carece de método no es ciencia y si su método se desvincula del que corresponde a la filosofía primera, no es filosofía, con la consiguiente escisión del saber filosófico.

Y, no obstante, la problemática se acusa en el caso de la acción moral, porque los hábitos morales añaden a los técnicos una dificultad adicional. Al igual que los técnicos, los hábitos morales plantean el problema de la duplicidad de su respecto al tiempo: *adelantamiento-retraso*. Pero las virtudes, además, introducen en el agente una nueva instancia que no se reduce simplemente al saber, de modo que su conexión con el método —que sin duda es saber— se vuelve más problemática. Cabría dudar incluso si es acertada la inclusión de la acción moral como modalidad del *saber realizativo*: ¿son al cabo las virtudes *saber*? ¿Y si no lo son tiene que ver algo con ellas el método?

Consciente del problema, justo a continuación del fragmento anteriormente citado, Aristóteles se apresura a deshacer la equivalencia inicial entre hábitos morales y las destrezas técnicas. Parece subrayar de este modo la aporética peculiar del tratado sobre la voluntad. Dice: “Además tampoco son semejantes el caso de las artes y de las virtudes; en efecto, los productos de las artes tienen en sí mismos su bien; basta, pues, que reúnan ciertas condiciones; en cambio, las acciones de acuerdo con las virtudes no están hechas justa o moderadamente sólo si ellas mismas son de cierta manera, sino también si el que las hace reúne ciertas condiciones: en primer lugar, si las hace con conocimiento; después, eligiéndolas y eligiéndolas por ellas mismas; y en tercer lugar, si las hace en una actitud fija e inmovible”¹⁴.

De modo que el problema metódico de la acción práctica es más agudo cuando trata de la acción cuyo principio incluye la disposición de la voluntad. Entonces la posición del bien, emplazada en el propio sujeto, abre una nueva dificultad. Examinémosla desde la perspectiva de su adelantarse al tiempo:

La acción moral no se adelanta en efecto al tiempo del mismo modo que la acción técnica. Al cabo ésta última proyecta la acción, plasma en ella la idea que luego se transfiere al objeto exterior en que llega a descansar el bien realizado, digamos *exento*. Por lo tanto, aunque la precedencia de los hábitos técnicos sobre sus respectivas acciones sea difícil de explicar, pueden al menos comprenderse este tipo de acciones bajo la guía del conocimiento. No ocurre lo mismo con la acción moral. Aristóteles carga incluso la mano: “Estas condiciones (relativas a la disposición del sujeto) no cuentan para la posesión de las de-

¹⁴ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 4, 1105a25-1105b1.

más artes, excepto el conocimiento mismo; en cambio, para la de las virtudes el conocimiento tiene poca o ninguna importancia, mientras que las demás no la tienen pequeña sino total, ya que son precisamente las que resultan de realizar muchas veces actos justos o moderados [...] y es justo y moderado no el que los hace sino el que las hace como las hace el justo y morigerado”¹⁵. Y añade: “Y sin hacerlas ninguno tiene la menor probabilidad de ser bueno. Pero los más no practican estas cosas, sino que se refugian en la teoría y creen que por filosofar llegarán a ser hombres cabales; se comportan de un modo parecido a los enfermos que escuchan atentamente a los médicos y no hacen nada de lo que les prescriben. Y así, lo mismo que éstos no sanarán del cuerpo con tal tratamiento, tampoco aquéllos sanarán del alma con tal filosofía”¹⁶.

Naturalmente no recusa aquí Aristóteles a la filosofía sino a aquélla tan pretenciosa que cree poder sustituir la práctica efectiva de la virtud. Resulta curioso que el famoso prefacio a la *Filosofía del Derecho* de Hegel reproche una actitud semejante en los teóricos que pretendieron deducir *a priori* normas para las nodrizas o el formato del carnet de identidad. Habría de examinarse desde luego si el propio Hegel hace caso de sus propias advertencias. Aristóteles parece preferir el peligro de escisión de la filosofía al de su ridícula infatuación.

Cuando tratamos filosóficamente de la acción técnica puede echarse mano, de manera relativamente simple, del esquema de la realización: de la idea a la acción configurada desde ella, y de ésta al objeto externo que plasma la idea. En cambio, con la acción moral entra en escena una instancia que parece resistirse a la simple denominación de saber. El emplazamiento del bien en el propio agente pone en juego una nueva potencia, una facultad peculiar; *peculiar*, especialmente desde la perspectiva aristotélica: la voluntad, cuyo objeto es el fin; pero no el fin poseído como *telos* de la *praxis* cognoscitiva, sino el fin como objeto de tendencia.

En tal caso no basta exponer la acción práctica moral en términos de realización. Se ha introducido en el sujeto una disposición que no equivale simplemente a conocimiento. Sin que, de otra parte, pueda prescindirse de la realización, como en cambio parece ocurrir en Kant, que carga todo el acento en la intención subjetiva. Kant acentúa sobremanera el adelantarse de la acción moral al tiempo, como en compensación al corto adelantamiento que asigna a al conocimiento teórico. Aristóteles no, como hemos visto. Aristóteles tiene en cuenta todas las estrías de la cuestión: de una parte no será justo o moderado aquél que no haya *realizado (de hecho) muchas* acciones justas o moderadas. De otra parte, no habrá bastado con que realice acciones justas o moderadas como el músico

¹⁵ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 4, 1105b12-18.

¹⁶ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 4, 1105b1-9.

toca el instrumento musical, sino que deberá haberlas realizado con la disposición interior de quien verdaderamente es justo o moderado.

No se despacha fácilmente, pues, el problema metódico de la acción cuyo principio incluye la disposición de la voluntad. Así se echa de ver en especial a continuación, cuando Aristóteles se pregunta si el objeto de la voluntad es el bien o sólo el bien que le parece a cada uno. La aporía de la voluntad parece condensar su dificultad en esta última fórmula, bajo la expresa forma lógica de un dilema: “Que la voluntad tiene por objeto el fin, ya lo hemos dicho; pero unos piensan que aquél es el bien y otros que es el bien aparente. Si se dice que el objeto de la voluntad es el bien, se sigue que no es objeto de la voluntad lo que quiere el que no elige bien (ya que si es objeto de la voluntad será asimismo un bien; pero en el caso considerado sería también un mal); por otra parte, si se dice que es el bien aparente el que es objeto de la voluntad, se sigue que no hay nada deseable por naturaleza, sino para cada uno lo que así le parece”¹⁷.

Tal como es formulada por el propio Aristóteles, esta eminente aporía de la voluntad replantea en toda su fuerza el problema del método, porque en efecto el segundo disyunto es, por así decir, más peligroso que el primero. El primero arroja en el intelectualismo moral, expresamente rechazado por Aristóteles en los pasajes inmediatamente posteriores de la *Ethica Nicomachea*. Pero el segundo disyunto conduce al relativismo, que es el enemigo inveterado del Filósofo. Si el bien es lo que parece a cada uno, entonces tienen razón los sofistas y el saber moral se reduce al silencio. Por lo tanto, debe darse entrada a una peculiar modalidad de conocimiento, en conexión con una modalidad específica de verdad. Dice en efecto Aristóteles: “Si estas consecuencias no nos contentan, acaso deberíamos decir que de un modo absoluto y en verdad es objeto de la voluntad el bien, pero para cada uno lo que le aparece como tal”¹⁸.

Resultaría superficial estimar que el Filósofo ha tomado aquí por la calle de en medio o que ha realizado el juicio de Salomón. De ninguna manera, sino que más bien la solución ha acertado a navegar entre Escila y Caribdis —el intelectualismo moral y el relativismo—, justo en la medida en que la aporía ha quedado iluminada desde arriba, desde la perspectiva del método. Repárese en lo que añade Aristóteles justo a continuación: “Así para el hombre bueno [el bien será] lo que en verdad lo es; para el malo cualquier cosa [...] El bueno, efectivamente, juzga bien en todas las cosas y en todas ellas se le muestra la verdad”¹⁹.

Hay pues una verdad específica de la voluntad con arreglo a la que puede decirse que ésta es la potencia que de manera absoluta tiene por objeto el bien.

¹⁷ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 4, 1113a14-20.

¹⁸ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 4, 1113a21-23.

¹⁹ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 4, 1113a23-29.

Pero entonces con la voluntad tiene que ver también el método sin que por ello se desatienda la disposición interna del sujeto o se reduzca la virtud a mero conocimiento. No obstante, eso significa que en último término, también el sentido prevalente de la acción moral es el *descenso*. Intentaré explicar esta última tesis, especialmente porque su posición no llega a ser en último término nítida en el propio Aristóteles.

La acción moral vista en sentido ascendente sería *aquella que hace bueno al hombre*. En sentido descendente, en cambio, sería *la realizada por el hombre bueno*. Reparemos en que la duplicidad reproduce la que corresponde al adelantamiento de la acción práctica al tiempo sólo que ahora la dualidad queda emplazada *en el interior* del sujeto. Pero, emplazada dentro, la propia dualidad se dobla, porque no sólo afecta al doble sentido direccional aludido –descenso y ascenso– sino que junto con él invoca una instancia antropológica nueva: la voluntad. La relación trascendental con la voluntad añade al ser un significado nuevo: el *bien*. El *bien* añade al ser una *diferencia* cuya consideración interna al sujeto exige asimismo una *consideración diferencial del acto* que a él se refiere. El método exige *descender* desde esta nueva diferencia de acto hasta su potencia –la voluntad–, y no a la inversa.

También el conocimiento teórico plantea el problema de la prioridad de su sentido orientativo: descenso o ascenso. En el plano del querer, el ascenso del acto de la voluntad es patente si se enfoca como tensión interna del sujeto hacia el bien *otro*. Si este *bien otro* es el verdadero –no sólo el aparente–, su elección libre redundará en la virtud moral, que es por lo tanto elevación, ascenso de la potencia volitiva. Así se hace bueno el hombre, realizando buenas acciones.

Si a continuación se dice que es bueno el hombre que realiza la acción como lo hace el hombre bueno, o, de manera equivalente, como hemos leído en Aristóteles, que elige lo bueno aquél que percibe el verdadero bien porque él mismo es bueno, entonces el acto de querer se toma *en descenso*. Esta segunda perspectiva es más elevada que la anterior, puesto que toma como referencia la prioridad del acto en lugar de fijarse en la anterioridad (temporal) de la potencia. De una manera análoga el método expone el conocimiento en descenso desde el intelecto agente, que es la instancia más excelente. La coherencia aristotélica de Polo va más allá del propio Estagirita al destacar que los hábitos son actos en sentido más eminente que las operaciones. En el orden del querer la prioridad del acto ha de significar también la prioridad de la vía metódica que desciende.

Ahora bien, ocurre también aquí como en la doctrina metódica sobre el conocimiento teórico. Si la raíz última de la acción moral es la voluntad, entonces no cabe la prioridad de la vía metódica que desciende, porque ésta última se trunca. El truncarse en cuestión se manifiesta en que aflora una específica aporía de principio justo en el entorno de la noción sobre la que recae el foco de la

atención metódica. La noción es la voluntad y su aporética específica –de acuerdo con la formulación aristotélica– ha quedado expuesta.

Porque, según se ha dicho, la voluntad es potencia, más aún, neta potencia, puramente destinada al ascenso. Esa condición de la voluntad es solidaria con su constitutiva fragilidad, propia de la potencia por antonomasia en el orden espiritual. No sólo la voluntad es constitutivamente frágil sino que su inclusión en la estructura antropológica significa precisamente eso: la debilidad de la criatura espiritual, cuya constitución metafísica no es autosuficiente. A la criatura espiritual no le basta con la *diferencia* de su propia realidad personal, de manera que no basta con advertir la apertura de aquella diferencia a la que cabe *albergar todas las formas*. Además de esto, el acto personal *insta* la apertura transcendental en el modo de *ponerse como diferencia relativa a lo otro*. Eso quiere decir exigencia de éxodo, de salida de sí, por parte de la *instancia exponente del método*²⁰.

Puesto que la voluntad es potencia pura ha de ser constituida en acto, esto es, iluminada *según su verdad propia*. No es así en el caso del entendimiento, cuyo carácter potencial no es puro sino estrictamente condicionado a la carencia de especie inteligible. Así, el entendimiento *no es constituido* en su verdad propia, sino por así decir *indirectamente iluminado* a través de la recepción de la especie inteligible. Esta condición del intelecto explica que su acto resulte *acotado*, esto es, que se ejerza en estricta correlación con su objeto *sin arrastre* de su potencia, que en cambio –en el caso de la voluntad– queda prendida –*constituída*– en su acto.

Polo tematiza la *debilidad* de la potencia volitiva a través de la *curvatura* de su acto²¹. La curvatura del acto volitivo es congruente con la condición propia de la nuda potencia pasiva. La prioridad de la dimensión metódica que descien-de es expresada por Polo como precedencia de la instancia antropológico-transcendental denominada sindéresis. La sindéresis es el hábito innato dual cuya iluminación en descenso constituye en acto a la nuda potencia pasiva, la voluntad²². Como potencia pasiva pura, el respecto de la voluntad al bien no incluye ni su presencia ni su ausencia, de modo que la voluntad misma es descrita en los

²⁰ Dígase de paso que todo el énfasis de la filosofía de Nietzsche se dirige contra esa dimensión, digamos, extática, del querer, con la consiguiente crispación de un planteamiento centrado precisamente en la voluntad: cfr. A. L. González, *Persona, Libertad, Don*, Lección Inaugural del curso académico 2013-14, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2013, pp. 31-33.

²¹ Cfr. L. Polo *Antropología trascendental*, II, pp. 127; 201 y ss.

²² Cfr. L. Polo *Antropología trascendental*, II, pp. 132; 142 y ss; 209 y ss.

términos de relación trascendental al bien (ni poseído, ni ausente)²³. Puesto que la voluntad es potencia pasiva pura ha de ser constituida en acto, esto es, iluminada *según su verdad propia*.

La curvatura del querer se significa la imposibilidad del ejercicio unívocamente rectilíneo del acto volitivo, de la dirección unilateral a *lo otro*. Precisamente este remitir del querer a lo otro, constitutivamente *impuro*, por llamarlo así, pone en evidencia la exigencia del éxodo en el orden volitivo, equivalente a su vez a la exigencia de un ascenso peculiar. Parecería lo contrario: parecería que si la voluntad es la instancia antropológica que refiere a la alteridad, su acto hubiera de constituirse en impecable rectitud. Pero en verdad esta perfecta rectitud pertenece a la intencionalidad cognoscitiva y no a la volición; hasta tal punto que la propia diferencia del acto cognoscitivo se oculta, es el límite mental. El querer, en cambio, involucra al sujeto, su instar es a la vez *instancia* a su sujeto, del que exige compromiso, posición de la diferencia propia, personal.

En función de su curvatura, el querer involucra al sujeto, lo saca de sí, por lo mismo que lanza hacia *la realidad* de lo querido. Como tal acto, el querer transciende la presencia intencional de lo conocido en el cognoscente, que en cambio consume la razón de lo verdadero. Análogamente, del lado del sujeto, el querer rebasa la escueta dimensión ejecutiva del acto de modo que su desbordar arrastra al núcleo personal ejecutivo. La curvatura del querer exige de suyo refuerzo a modo de posición de la diferencia personal.

Antes de seguir advirtamos ya que la libertad es en esencia esta posición de la diferencia personal que se comunica al acto volitivo. Adviértase asimismo que el comunicarse en cuestión es el descenso con que la instancia más excelente –la libertad trascendental– acompaña al acto de la voluntad, la *potencia menesterosa*. Tal es a mi parecer el meollo de la solución poliana a la aporía de la voluntad. No se trata desde luego de una solución simple porque intenta hacer justicia a la multiplicidad de dimensiones significativas del asunto; como a su modo Aristóteles, pero con el añadido de un matiz destinado a elevar la voluntad hasta su vínculo en el orden trascendental.

²³ El carácter metafísico de la relación trascendental indica precisamente la condición de una pura *relacionalidad* que no *supone consistencia* en el término relativo (esto es, *consistencia aparte* de su misma *relacionalidad*). Propiamente hablando el absoluto con relación al que la voluntad es relación trascendental es el ser: el ser significado precisamente como *lo otro*. El bien designa por lo tanto la pura relación del acto personal creado con respecto al ser –incluido el ser propio (de otro modo el ser propio no sería bueno ni amable, lo cual es aberrante).

3. Conclusión: la dimensión heurística del método en el orden de la volición

La aporía de la voluntad colapsa el método porque: o bien escinde el saber o bien amalgama la duplicidad de sus modalidades. El colapso metódico se manifiesta como dificultad para mantener la excelencia del ser personal sin anulación de la exigencia de su respecto a *lo otro*, al *bien otro*. El control de la aporética de la voluntad exige su emergencia retrospectiva. Eso quiere decir mostrar las confusiones e interferencias entre las direcciones ejecutivas del pensamiento concurrentes en desorden. Desobturar la aporética de principio es establecer su seriación retrospectiva en la dirección metódica correspondiente, lo cual exige mantener la tensión diferencial entre las modalidades ejecutivas del pensar. Como se ha dicho, las aporías de principio conforman cúmulos inapropiadamente abigarrados cuya desobturación metódica es distributiva.

Así, según acabamos de ver, no hay que confundir el problema de la relación del saber práctico con el tiempo, con éste otro, más profundo, planteado por la relación de la libertad con la alteridad. No obstante, aquél ha de encontrar su raíz trascendental en éste, puesto que el método recorre en descenso el camino que asciende desde la acción temporal a su remansarse en los hábitos.

Los hábitos adquiridos pueden describirse como este remansarse de la acción que se distiende en el tiempo humano: en definitiva, los hábitos adquiridos, tanto morales como técnicos, pueden considerarse *articulación práctica del tiempo*. *Articulación*, puesto que a través de ellos se tiende una nueva forma unitiva de las diferencias reales recíprocamente excluidas. En este caso las diferencias excluidas son las acciones humanas, que quedarían dispersas sin la reunión que impone la forma del hábito. La descripción heideggeriana del éxtasis temporal puede valer en este contexto: *Ser y tiempo* ilustra bien la reciprocidad entre el adelantamiento al tiempo del proyecto existencial y el deslizamiento hacia el pasado en que arraiga la condición de la facticidad. No obstante, la descripción heideggeriana parece miope para la esfera específica de los hábitos morales, cuyo principal negocio se juega *tangencialmente* al tiempo, en el ámbito de la intimidad personal.

Con relación a éste último, la condición de la facticidad ha de considerarse *situación de partida*, esto es, *comienzo* en el orden de la acción práctica. La conexión entre libertad y alteridad aporta en cambio el problema de fondo en el interior de aquella esfera con relación a la que *la situación del existente* se toma *como comienzo*. Advuértase la analogía con el problema metódico del saber teórico, donde el principio del saber se enmascara en función del interponerse del *comienzo*.

En el orden práctico el comienzo es *la situación*: entre el existente libre y el horizonte de su acción se interpone la condición de facticidad. La situación

fáctica de partida introduce manifiestamente el tiempo en el inicio de la acción libre, pero no de tal suerte que la interposición temporal se vuelva metódicamente insalvable. Lo sería si no cupiera también aquí una guía heurística que el tiempo no proporciona sino en la medida de su reducción metódica. Pero el tiempo es susceptible de ser considerado ámbito de la acción humana libre. A título tal el tiempo queda *iluminado* según la nueva formalidad que introduce el enraizamiento temporal del existente. Llamo *instante* al *lugar* desde el que se opera la mencionada iluminación del tiempo. El lugar en cuestión es la situación misma de partida, la condición temporal del existente en la misma medida de su apertura metódica.

El existente libre tiene que ver con el tiempo en la medida en que ha de habérselas con *lo otro*: alcanzar su propia altura en pugna con la mediación que se interpone de parte de la alteridad. En suma: también en el orden práctico el interponerse del comienzo señala la consumación de un descenso. La dinámica de la acción práctica es creciente por lo mismo que se considera en ascenso: el ascenso toma como referencia la situación de partida, el comienzo, cuyo rango es inferior al del principio hacia el que se asciende y que es también aquél cuyo descenso señala la vía metódica de ascenso.

El método *desciende* –y asiste así el ascenso– en cuanto propicia la apertura del comienzo. La apertura del comienzo es, también en el orden práctico, una iluminación del tiempo como el ámbito al que ha de volcarse el dinamismo de la libertad. Desde esta perspectiva el tiempo humano es el orden susceptible de implementación²⁴. El *instante* es el punto de contacto, el comienzo iluminado y abierto en orden a la implementación práctica del tiempo.

²⁴ Adviértase pues que la tercera dirección metódica se conjuga doblemente con la primera, puesto que la libertad trascendental exime del tiempo en el plano teórico mientras que procede a su implementación en el práctico. De otra parte, la modalidad ejecutiva del pensar que desde la libertad trascendental se toma *en descenso* mantiene la tensión diferencial respecto de la segunda (el pensamiento negativo) en la medida en que el descenso en cuestión ha de ser expresado. No cabe expresión sin articulación negativa de lo pensado. Pero además, el lenguaje, la expresión, es el medio, el elemento mismo de la comunicación personal humana. Desde esta perspectiva *comunicar* es más que *expresar* porque la comunicación es el juego mismo de las diferencias personales, es decir, la tensión diferencial establecida entre núcleos personales o libertades trascendentales *distintas*. La comunicación personal *trasciende* la disposición del método, en el sentido de que su heurística se vuelca en puro hallazgo. Si no se mantiene tal trascendencia se corre el riesgo de subsumir la alteridad personal en la doctrina del método, como hace Hegel, lo cual es una enormidad. Subsumir la alteridad en la doctrina del método equivale a la eliminación del valor de la persona. Pero el riesgo contrario al que Hegel representa es el que resulta frecuente en la llamada filosofía personalista: a mi modo de ver, buena parte de la filosofía que corre bajo esta denominación *salta sobre el método* en favor del destacamiento del valor de la intersubjetividad. Ese salto constituye a mi juicio un gravísimo error que va en absoluto perjuicio de la filosofía. Metódica-

Hegel confunde la mencionada duplicidad de planos en su tratamiento de la voluntad como *potencia realizativa pura*. Insisto: uno es el plano de la *realización* temporal de la libertad –propiamente, sólo de su *obra mundana*– y otro aquél en que la libertad tiene que ver con la alteridad. La confusión hegeliana procede del solapamiento de la terna de direcciones metódicas de principio. Sólo así cabe estimar que la libertad *se realiza* como articulación modal culminante en el presente²⁵. Por su parte, Kant no discierne suficientemente la articulación del tiempo *en presente* de modo que pierde la tensión que aporta el vínculo del saber moral con el teórico.

El planteamiento de Polo enraíza la voluntad en la esfera trascendental con expresa evitación de los riesgos aludidos. Frente a Hegel mantiene el orden de vigencia de la libertad que excede al de su *realización temporal*, y frente a Kant no separa esa vigencia del vínculo presente que conforma su *situación fáctica*. Con relación a la filosofía escolástica, Polo invierte la jerarquía entre las nociones de voluntad y libertad. Si se hace de la libertad una mera propiedad del acto volitivo, la instancia más excelente queda deprimida. Al cabo la conexión natural –en tal sentido, necesaria– de la voluntad con el fin desplaza a la libertad al exclusivo plano de la elección de los medios. Pero esta doctrina no termina de hacer justicia ni a la prioridad del acto, ni en realidad a la noción cristiana de la persona. Ha de invertirse por tanto el orden jerárquico entre el par de nociones y comprender la libertad trascendental como raíz del acto volitivo.

Concluamos. La introducción de la consideración de la voluntad vuelve especialmente problemática la doctrina del método. Debe ahondarse hasta la raíz de cada una de las instancias cuya relación radical se indaga.

A mi modo de ver, la raíz de la problemática del método –cuya razón es la anticipación del saber– se cifra en la cuestión que podemos llamar heurística. El verdadero problema filosófico del método es explicar cómo pueda compaginarse un protocolo cognoscitivo (un método) con la novedad de su tema. De hecho, la necesidad de establecer esa conexión nos ha conducido a la distinción entre las dimensiones descendente y ascendente del método de la filosofía primera. Que el método haya de conformar un ejercicio cognoscitivo regular –sometido a

mente incurre en aporética de principio porque conculca la primera de las direcciones del método, es decir, obvia la articulación presente del tiempo que es el valor primario del acto cognoscitivo.

²⁵ Precisamente el hecho de que la letra de Hegel parezca señalar esa culminación mientras el espíritu que anima especialmente el *Prefacio* de la *Filosofía del Derecho* sugiera lo contrario, esta contradicción, digo, manifiesta la aporía de principio que envuelve la filosofía práctica hegeliana: *la filosofía tiñe con tonos grises el final de una época ya consumada*; ¿vienen pues otras que la filosofía dialéctica del *presente* no ha concebido? La ambigüedad hegeliana en este punto constituye precisamente el origen teórico de la subsiguiente escisión entre los hegelianos.

regla, protocolario— parece fuera de duda, pues esa condición se contiene simplemente en la idea más corriente que se tenga de lo que es un método.

Resulta en cambio más difícil ver por qué haya de exigirse al método de la filosofía primera la condición heurística, o correlativamente, la condición de la novedad como requisito indispensable de su tema propio. Y, sin embargo, si no se cala ese punto, no se percibe de entrada la característica más neta que cara a su advertencia tienen los principios trascendentales. Los principios trascendentales son *nuevos* o no son tales, *decaen* de su prioridad trascendental: al *envejecer*, valga la metáfora, dejan de ser principios. Como, precisamente, carece de sentido que los principios trascendentales envejezcan o decaigan de su rango, lo que en verdad decae es el método que los persigue como a su tema propio. De manera que el método ha de mantenerse en su dimensión heurística, ha de vertebrar su propio protocolo metódico en sentido negativo —o más propiamente, reductivo— ha de apartar, reducir el carácter de la vetustez que aparentemente introducido en su tema se ha colado en verdad en el propio método.

Tal es a mi modo de ver, la novedad heurística propuesta con el abandono del límite. Ahora puede entenderse por qué la razón del problema del saber —su anticipación— deriva de una raíz más profunda y que concierne a la cuestión heurística: porque en efecto la anticipación del saber sobre el tiempo, la presencia mental —el límite— es la constancia, de acuerdo con la cual la novedad de lo entendido se oculta; y de acuerdo con la cual se oculta también la novedad de la libertad trascendental de la que depende el saber. La libertad trascendental es instancia exponente del método en la medida de su correlación con la novedad de los principios trascendentales. En este sentido el método descende siempre desde lo nuevo, o, dicho de otro modo, si se limitara a la repetición de lo vetusto habría perdido su índole trascendental.

Vayamos ahora a la raíz del problema de la voluntad, con vistas a ponerlo en relación con la cuestión heurística del método. La raíz de la voluntad es la razón de alteridad. La voluntad es la potencia cuya razón formal es la necesidad por parte del ser personal de *contar con lo otro*; en tal sentido la voluntad es la potencia espiritual por excelencia. *Lo otro*, la alteridad en tensión respecto de la cual la voluntad misma es nuda potencia pasiva, se llama bien trascendental. El bien es la diferencia extrínseca que establece el polo sin cuya tensión la estructura de la persona creada no se constituye. Como, de otra parte, lo que la voluntad introduce en semejante estructura es una tensión hacia la diferencia ajena, es obvio que la conformación personal es desde esta perspectiva tensa, no admite, por decirlo así, aislamiento.

LEONARDO POLO Y EL PROYECTO KANTIANO DE UNA *ANTHROPOLOGIA TRASCENDENTALIS*

Juan J. Padial

1. La propuesta kantiana de una *anthropologia transcendentalis*

La propuesta de elaborar una “antropología trascendental” no es original de Leonardo Polo. En las *Reflexionen zur Anthropologie*, Kant plantea la necesidad de una “*anthropologia transcendentalis*”¹. Se trata de una tarea inexcusable según el regiomontano y que se inserta con pleno derecho en su edificio crítico. La *anthropologia transcendentalis* es exigida para hacer frente al empirismo. De una parte, Kant escribe la *Crítica de la razón pura* a fin de contrarrestar el asociacionismo empirista de Hume. La constitución trascendental de la objetividad deshace la amenaza del sueño de la razón, de que nuestras ideas sean meras asociaciones arbitrarias, contingentes o ficticias de imágenes, cuyo valor cognoscitivo no sería otro que el que dimana de la costumbre. Para los empiristas, la teoría del conocimiento debería ser sustituida por la psicología empírica. Esta nueva psicología se apropiaría de la antigua metafísica, a la que de hecho suprimiría. Con la *Crítica de la razón pura* Kant restituye a la filosofía el terreno embargado por los empiristas.

Pero en este trance, la filosofía se transforma, pues el conocimiento teórico del que podemos tener garantías se ha de autolimitar a la aplicación de las categorías del entendimiento a objetos empíricos. Atenerse al objeto de experiencia implica para Kant una disolución de las pretensiones de la dogmática psicología racional y una transformación consiguiente de la antropología. Cabe ofrecer consistentemente con la razón un conocimiento del yo en tanto que determinado causalmente, es decir del yo empírico. Y éste es el primer objeto de la antropología en sentido pragmático. Pero una antropología trascendental parece ofrecer ya en su misma denominación un ascender –*trans-scando*– a un ámbito distinto. ¿Quizá el de la *causa noumenon* o inteligible de los fenómenos? ¿Cuál es el objeto de esta rara *anthropologia transcendentalis* que vislumbra Kant? Detengámonos en el texto de la *Reflection* 903.

¹ Cfr. I. Kant, *Reflection* 903, Ak. Ausgabe, XV, pp. 394-395.

Como todos los esfuerzos kantianos a partir del giro copernicano, la *anthropologia transcendentalis* es una respuesta a esta sustitución empirista de la metafísica por disciplinas empíricas. En este caso, a la sustitución de la pregunta filosófica acerca del ser humano por las ciencias humanas. Éstas, con frecuencia y según Kant, hacen de quien las cultiva un “cíclope”, un “erudito”, “un egoísta de la ciencia”², es decir, alguien que pretende monopolizar y reducir el saber del hombre al que se consigue desde su perspectiva metodológica especializada, desde su único ojo. En la citada reflexión 903 Kant pone algunos ejemplos de tales gigantes de un solo ojo, como los cíclopes médicos que pretenden reducir nuestro conocimiento del ser humano al que se obtiene naturalmente; los cíclopes jurídicos, que desde su perspectiva realizan una crítica del derecho y la moral; el cíclope teológico que critica desde su saber la metafísica. A todos ellos y a otros cíclopes les es necesario “otro ojo, el del autoconocimiento de la razón humana sin el cual no captamos la medida y dimensión de nuestro conocimiento”³. Lo que permite la visión binocular es la percepción de la profundidad, y con ella la captación de las tres dimensiones. El alcance y los límites de nuestro conocimiento no vienen dados por lo que presuntamente pasa por ciencia y saber en un área determinada y especializada. Se requiere una investigación del psiquismo humano y sus fuentes. Y éste es el cometido que Kant asigna, como es obvio, al discernimiento trascendental de la razón pura.

Pero Kant reclama una antropología trascendental frente a la multiplicidad, heterogeneidad y especialización de saberes empíricos sobre el ser humano. Se trata de una antropología trascendental y no meramente de una *Crítica de la razón pura*. A la antropología Kant dedicó gran parte de su producción: desde la *Metafísica de las costumbres* hasta la *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita*, pasando por *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Todas estas obras estudian diferentes temas antropológicos, y lo hacen de modo no empírico. Es cierto que Kant también elaboró una antropología empírica: la *Antropología en sentido pragmático* y la *Pedagogía*. Un conocimiento es trascendental según Kant cuando aún no teniendo origen empírico permite referirlo *a priori* a objetos de experiencia. Y aquí nos encontramos con una aguda aporía, porque según Kant el yo libre es meramente inteligible, y teóricamente no podemos tener conocimiento de su realidad. De tal yo sólo cabe afirmar que está por encima de lo racional, que es meta-racional. No que sea irracional, sino que la libertad, la dignidad, la historia, el arte, la religión, en suma la subjetividad, conforman una esfera de temas que superan el alcance de nuestro conocimiento teórico. Más aún qué relación hay entre nuestro yo libre y el empírico es algo que también está vedado al conocimiento teórico. La aporía puede formu-

² I. Kant, *Reflection* 903, pp. 394-395.

³ I. Kant, *Reflection* 903, pp. 394-395.

larse entonces así: ¿Cómo referir *a priori* lo metarracional-trascendental al objeto de experiencia estudiado por la antropología? Sin esta referencia no tendría sentido la *anthropologia transcendentalis*.

Gran parte de la dedicación académica de Kant estuvo dedicada a la antropología. Dictó anualmente lecciones sobre esta materia entre el semestre de invierno de 1772-73 y su jubilación en 1796. Esta antropología era calificada por Kant como empírica –*Beobachtungslehre*, dirá en famosa carta a Markus Herz⁴–. Pero no por ello se encuentra esta disciplina en pie de igualdad con otras ciencias positivas sobre el ser humano. Los esfuerzos continuados de Kant por fundar y consolidar la antropología como disciplina académica⁵, están dirigidos por la convicción de que esta ciencia descubrirá las fuentes de todas las demás ciencias [humanas] –“die Quellen aller Wissenschaften”⁶–.

Es preciso insistir en que esta antropología, a la que tantos esfuerzos dedica Kant, depende en su mayor parte de la observación. De la recolección de materiales sobre la conducta humana. Pero si se trata en su mayor parte de una disciplina empírica, entonces es preciso preguntarse qué relación tiene esta antropología en sentido pragmático con la antropología filosófica. Cabe dar una respuesta inicial y externa a esta pregunta si se tiene en cuenta que la antropología filosófica surgió a comienzos del siglo XX como una reflexión filosófica sobre los datos proporcionados por un abigarrado conjunto de ciencias empíricas sobre el ser humano. La antropología kantiana no es una antropología en sentido fisiológico, puramente empírica, y que observa lo que la naturaleza hace del ser humano. Más bien trata de observar lo que “el agente libre hace o debería hacer consigo mismo”⁷. Así es como comparecen dos temas de reflexión propiamente filosófica, la libertad y la autoconciencia. Pero abordar estos dos temas, exige según Kant, los ricos materiales empíricos sobre la acción humana en los que se manifiesta la libertad y autoconciencia humanas. Es decir, cabría suponer que el rendimiento de las obras de antropología estrictamente filosófica, metarracional, podría ser aplicado a los objetos empíricos tratados por la antropología en sentido pragmático y la pedagogía. En este sentido estos conocimientos conformarían una verdadera antropología trascendental, donde el uso del término trascendental sería kantiano *strictu sensu*.

La antropología trascendental no se confunde con ninguna de las tres críticas. Pero las presupone, y además abre un nuevo campo de estudio. Justamente aquél al que apuntaba la *Crítica del Juicio*: la unidad del sistema, de naturaleza y libertad. En la *Crítica del juicio* se advierte cómo “las antinomias nos fuerzan

⁴ Cfr. I. Kant, Ak. Ausgabe, X, p. 138.

⁵ Cfr. I. Kant, Ak. Ausgabe, X, p. 138.

⁶ I. Kant, Ak. Ausgabe, X, p. 138.

⁷ I. Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Ak. Ausgabe, VII, p. 119.

contra voluntad a ver más allá de lo sensible y buscar en lo suprasensible el punto de unificación de todas nuestras facultades a priori; porque no queda ninguna otra salida para hacer concordar la razón consigo misma”⁸. Así es como la libertad ha de devenir en Kant objeto de una investigación trascendental, y cómo esta investigación completa el sistema crítico. Y es que la libertad aparece como un concepto indispensable en la *Crítica de la razón práctica* pero absolutamente incomprensible según la *Crítica de la razón pura*.

Pues bien, si esto es así, entonces los parecidos entre la propuesta de Leonardo Polo y la de Immanuel Kant son mucho mayores que las de una mera denominación. En primer lugar, tanto Kant como Polo piensan que la antropología trascendental trata de la libertad. En segundo lugar, tanto Kant como Polo piensan que la antropología trascendental es compatible con la filosofía primera. Para Kant esta filosofía primera es la filosofía trascendental, para Polo la metafísica. Si esto es así, entonces habría una continuidad entre la propuesta antropológica de Kant –o la de Hegel, en tanto que a su vez continúa a Kant– y la de Polo. Pero el propio Polo ha comentado la heterogeneidad entre su planteamiento y el moderno. Veamos por qué.

2. Continuación de la filosofía y superación del planteamiento moderno según Polo

Parece obvio, a cualquier conocedor de la filosofía de Leonardo Polo, que la antropología trascendental responde a una ampliación y una rectificación del planteamiento clásico de los trascendentales. Y con esto entramos en un sentido de lo trascendental muy distinto del kantiano. Pero un planteamiento –el clásico– que Polo rectifica. Una rectificación porque a juicio de Polo no todos los trascendentales tenidos por tales en el pensamiento clásico lo son: así por ejemplo, el uno, o el *aliquid* no gozan, según Polo, de estatuto trascendental. Y es una ampliación porque aunque lo tuvieran, cabe distinguir los trascendentales metafísicos de los antropológicos, apenas barruntados por el pensamiento clásico. Ni son todos los que están en el elenco clásico –sistematizado en el artículo 1 de la primera cuestión del *De veritate*–, ni están ahí todos los que son. Mostrar esta tesis es el cometido de la primera parte del volumen primero de la *Antropología trascendental*.

Esta ampliación antropológica fue tan sólo barruntada por el pensamiento clásico. Por ejemplo, Aristóteles señala que la vida divina, es decir, su ser, es intelección. Esta intelección es así el acto primero, radical, su *entelecheia*, como

⁸ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, AA, V, p. 341.

también verá Hegel. Tomás de Aquino sostiene que el conocimiento por el que el alma se conoce a sí misma no es un accidente, un acto segundo, sino “un hábito inherente al alma como su propia sustancia (cfr. *De veritate*, q. 10, a. 8, c. y ad14)”⁹. Pero estos barruntos no fueron sino tímidos hallazgos cuyo desarrollo estaba internamente *muy obstaculizado*, dado el *sustancialismo* de la filosofía clásica. En la sustancia viva *entelecheia* y *energeia* se distinguen como actividades primera y derivadas. El arco que barren estas actividades segundas va desde el metabolismo hasta la intelección, pero en modo alguno se convierten con aquello por lo que primariamente somos y vivimos¹⁰. Si lo radical en el ser humano es su sustancia entonces la intelección o el amar no pueden ser trascendentales, por ser actos segundos, asentados y principiadados por la sustancia. En este caso no hay unos trascendentales humanos distintos de los trascendentales que corresponden a toda otra entidad.

Dado que hay algunas *indicaciones* en el planteamiento clásico, Polo podía afirmar que su antropología trascendental es una *propuesta de continuarlo*. Pero hay que entender qué quiere decir Polo con *continuar*. Continuar no es un mero proseguir dejando intacto lo anterior, o sin atender al momento histórico presente y la altura del saber en él. Continuar es “*acrecentar*”, no meramente “repetir los temas medievales”¹¹. Filosofar no consiste en “aceptar con un valor de perpetuidad alguna formulación dada, cifrando el filosofar en entenderla a ella, como si ella fuera el tema”¹². La continuación del planteamiento clásico no es pues la mera aceptación de la filosofía clásica y medieval. Sino que exige las necesarias reformas para continuar “*en profundidad*” a la altura “*de lo que hoy tenemos que decir del ser*”¹³. Es decir, continuar exige “insistencia viva y profunda, iluminación y comprensión del fondo que alcanzó expresión en los textos”¹⁴.

Para continuar es preciso, pues, atender a dos parámetros. Por una parte, un hallazgo del pasado que se estima válido. Esto implica la *depuración* del hallazgo, es decir su purificación, el limpiarlo de adherencias que enturbian, oscurecen u ocultan lo averiguado¹⁵. Por otra, hay que atender también a lo que

⁹ L. Polo, *Antropología trascendental*, I, Eunsá, Pamplona, 2006, p. 156.

¹⁰ Aristóteles, *De anima*, II, 3.

¹¹ Cfr. L. Polo, *El acceso al ser*, Eunsá, Pamplona, 2004, p. 294.

¹² L. Polo, *El acceso al ser*, p. 295.

¹³ L. Polo, *El acceso al ser*, p. 294.

¹⁴ L. Polo, *El acceso al ser*, p. 296.

¹⁵ Polo habla también de “la inspiración que ha de alimentar la *limpidez* de la tarea” (L. Polo, *El acceso al ser*, p. 296). Así, la propuesta de ampliación del orden trascendental continúa con las necesarias *reparaciones* o *saneamientos* el planteamiento clásico. Había que proceder a eliminar los impedimentos que la primacía de la sustancia conlleva para hacer del intelecto y del amar algo

por el tiempo transcurrido es posible y preciso decir para acrecentar el hallazgo. Esto implica atender a aquello que ha oscurecido ulteriormente aquel hallazgo y que impide proseguirlo, así como también atender a lo logrado entretanto y su posible *repercusión* en aquello que se debe continuar. Es decir, la continuación filosófica no se desentiende del propio momento histórico. Continuar no es el movimiento del que se refugia en un tiempo pasado que fue mejor, sino del que encara con coraje y sin vanidad su momento y desea desobturar el futuro.

Si no es así, continuar puede pasar por una muestra de humildad, que oculta las enormes dificultades y aporías que tuvo que vencer Polo para (i) advertir la existencia extramental deslogificando los principios reales, y separando el movimiento como persistencia o la actividad idéntica, de la sustancia; para (ii) reducir la sustancia a ciertas formas de concausalidad, explicitando las causas físicas y su vinculación, y (iii) desustancializar también el acto de ser humano y alcanzar los trascendentales personales en su diferencia con el trascendental no personal: la persistencia. Desde la perspectiva ganada con esta *big picture* se advierte la enorme talla intelectual de Leonardo Polo.

Podríamos sentar como primera tesis que la continuación no implica aceptación inerte y en bloque de un pasado. No es posible la continuación sin depuración, al igual que no cabe restaurar sin una previa labor de saneamiento. La continuación es crítica, discierne y atiende a las líneas de fuerza de lo legado por el pasado. Si esto es así, entonces la continuación poliana del planteamiento trascendental clásico y medieval implica y exige su reforma. No cabe rehabilitarlo sin reformarlo. Y esto es lo que hace Polo en su obra. Para ampliar los trascendentales, Polo reforma la física y la metafísicas clásicas. Y por ello, a Polo se le ha considerado un tomista rebelde.

3. El enclave histórico de la investigación poliana

Pues bien, esto es muy parejo a lo que hace Kant, quien para hacerle sitio a la libertad *reforma* a su vez la metafísica racionalista. Y es que Kant advierte la inconsistencia del uso de categorías para la comprensión de la libertad. Es por ello que en la *Crítica de la razón práctica* señala que “la libertad ha de considerarse como un cierto tipo de causalidad”¹⁶. En efecto, ser una clase o un tipo de

más que facultades. La denuncia de la sustancia como extrapolación de la actualidad del conocimiento objetivo fue llevada a cabo en *El ser I. La existencia extramental*. Y la interpretación de la sustancia como concausalidad, válida por tanto exclusivamente para cierto rango de lo físico, se realizó en el cuarto volumen de la teoría del conocimiento.

¹⁶ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Ak. A. V, p. 67.

causalidad implica serlo en cierto modo, pero no con propiedad y precisión. Y esto, de acuerdo con la *Crítica del juicio* significa serlo analógicamente. La libertad no puede ser considerada estrictamente como causa; tampoco se le puede aplicar legítimamente ninguna de las categorías válidas para los objetos intuidos sensiblemente. Por ello, la libertad tampoco puede ser pensada de acuerdo con el concepto de sustancia. En la doctrina kantiana de la analogía se encuentra el intento kantiano por pensar la libertad al margen de la sustancia o la causalidad. Intento plenamente congruente con la *Crítica de la razón pura* donde Kant descalifica, al exponer la tercera antinomia, la sustancialización de un ser libre. La pregunta que habrá que responder es hasta qué punto logró Kant ir más allá de la analogía, es decir, hasta qué punto su atenuamiento al objeto de experiencia hace inviable cualquier investigación teórica de la libertad.

Volvamos a Polo, en el prólogo al primer volumen de la *Antropología transcendental*, expone su planteamiento antropológico como *una continuación de la filosofía clásica y una superación de la moderna*, en concreto del idealismo. Quizá por ello la conexión con el planteamiento trascendental moderno es menos nítida y se resalta más el aspecto crítico, minusvalorador y en confrontación con la modernidad. Conviene dilucidar también qué entiende Polo por superación. Tanto continuar como superar una línea histórica de planteamientos filosóficos es algo que Polo refiere a su propia investigación y a su enclave histórico. No se trata meramente de afiliarse o criticar una línea u otra. Mucho menos de optar intelectualmente.

Para entender los términos de la propuesta de la antropología trascendental del 99 uno ha de retrotraerse a las últimas páginas de *El acceso al ser*. Polo habla allí del límite del pensamiento, su relación con la distinción real; y justo antes de estructurar su investigación en cuatro dimensiones, habla del *enclave histórico* de su propuesta. Enclave es un término jurídico y de geografía política. Es aquel territorio rodeado completamente por otro de jurisdicción diferente. Así Berlín durante la Guerra Fría fue un enclave de la República Federal Alemana en la República Democrática Alemana. El Estado del Vaticano o San Marino son dos Estados enclavados en Italia. Por extensión, se puede afirmar que un territorio con una determinada predominancia cultural o étnica puede estar enclavado en un área cultural o étnica diferente: barrios chinos, guettos, etc. Al usar el término “enclave” Polo es consciente de que su propuesta filosófica está situada en un momento histórico del saber muy heterogéneo con aquél en que se logró realizar la distinción real. Un momento centrado en la libertad, la interioridad y la subjetividad humanas, y al que las especulaciones sobre la esencia y los objetos aparecen como restos de filosofía precrítica y dogmática. Además un momento cultural muy alejado del espíritu de la Edad Media. Ya los románticos experimentaron la enorme distancia que separa la modernidad Ilustrada de la Bella Hélade, o de la unidad espiritual de la Cristiandad Medieval. Por ello, en-

troncar con la distinción real parece algo extraño a la situación histórica. Y por ello también, la investigación poliana aparece como un enclave, cuya legitimación refiere más a la Baja Edad Media que al *Zeitgeist* moderno o contemporáneo.

¿Qué quiere decir Polo al hablar del enclave histórico de su propuesta filosófica o de su proyecto filosófico al redactar *El acceso al ser*? Parece que su investigación es un enclave temporal, no territorial. Que los títulos que la legitiman y por las que se gobierna hay que encontrarlos en los hallazgos de Avicenna, Alberto Magno y Tomás de Aquino. Que él comprende o “ve” su proyecto vinculado a la continuación de la distinción real sobre todo en antropología. Y que por eso escribió esos dos volúmenes inéditos sobre la distinción real que fue su tesis doctoral. La deseable publicación de estos dos volúmenes arrojará luces decisivas para juzgar sobre su proyecto, su cumplimiento y su situación y oportunidad histórica.

Además, Polo realiza su propuesta filosófica “en un momento, tal vez final, de una época durante la cual el hombre ha andado habitualmente perdido en el ser”¹⁷. Es la libertad la que se encuentra perdida *en* el ser. La libertad la que no es tematizada adecuadamente desde categorías metafísicas. Polo no descalifica la modernidad como ayuna en metafísica. Más bien, al contrario, valora la multiforme fecundidad de la ontología en la modernidad. Si algo ha producido la filosofía moderna son sistemas metafísicos, y enfoques ontológicos de la subjetividad. Justamente su variedad y su valor excluyente son indicativos de éste estar perdidos en el ser. Como decía Max Scheler a propósito de la multitud de conocimientos sobre el hombre que ocultaban más que favorecían una imagen unitaria del mismo.

Quizá la historia de la filosofía moderna puede caracterizarse como un gigantesco esfuerzo de orientación. La nueva ciencia matematizada y experimental, el descubrimiento del nuevo mundo, el surgimiento de la alianza entre ciencia y tecnología, derribaron gran parte de los puntos de referencia inamovibles del pasado. Hemos visto que el mismo Kant busca puntos firmes con que orientarse tras la génesis y consolidación de la psicología empírica. Más aún, la tecnología implicó que mucho de lo considerado tradicionalmente como necesario, es decir que no podía ser más que de una manera, ahora dependía de la libertad humana, y por lo tanto era contingente y podía ser de muchas maneras. Ante el naufragio de la contemplación griega, los modernos respondieron buscando puntos inalterables, fundamentales. Y así interpretaron la subjetividad, la autoconciencia y la libertad. Esto es, por ejemplo, el sujeto trascendental kantiano, último fundamento de la pensabilidad y objetividad de la ciencia. Pero si la subjetividad no pudiese ser pensada en términos metafísicos, principiales, esencia-

¹⁷ L. Polo, *El acceso al ser*, p. 293.

les o fundamentales, entonces el esfuerzo de orientación moderno terminaría a la postre en desorientación, en libertad que se ve a sí misma como una pasión inútil, en la angustia ante la ausencia de sí mismo como fundamento y en el tedio ante situaciones equipolentes por variadas que se presenten. Esto es lo que hay que superar. O en palabras de *El acceso al ser*: “la necesidad de proseguir ha de llenarse hoy con la tarea de superación de un estadio cultural”¹⁸. De un estadio cultural, la modernidad y postmodernidad.

La causa de esta desorientación es denominada por Polo la simetrización de la filosofía moderna. Es decir la comprensión de la subjetividad humana en términos fundamentales. El gran hallazgo de la modernidad es la libertad, la intimidad e interioridad, la subjetividad. Pero la forma de acercarse a tales temas es simétrica con la filosofía clásica. Es decir entendiendo lo nuclear en el ser humano como un principio, una sustancia pensante, un yo que es la condición de posibilidad del conocimiento apodíctico y de la norma moral, o una Idea que es el principio retroactivo de su constitución y de la racionalidad de toda realidad.

Así pues tanto la continuación de la filosofía clásica como la superación de la moderna implican la atención a lo hallado y su depuración. Es más, la antropología trascendental como superación no se despidе de los temas modernos, para conectar con la temática trascendental clásica ampliada, sino que al alcanzar la persona y su intimidad “la investigación antropológica ha de llenar el objetivo de dar razón del centro desencadenante de la filosofía moderna”¹⁹. No se trata de una mera versión moderna de temas clásicos, sino de una depuración de temas, ya clásicos ya modernos, que permite la perennidad de la filosofía. Así es como la filosofía perenne no queda atada a una peculiar línea histórica, sino comprometida por la altura del saber. En estas páginas querría señalar algunos de los hallazgos modernos sobre la subjetividad y cómo Polo los depura de los caracteres principales que impiden una recta comprensión de la libertad. De este modo se accede a la antropología trascendental desde lo que *hoy es preciso decir sobre el ser personal*.

Estas páginas tienen pues un carácter propedéutico a la antropología trascendental y atienden a una dualidad en la historia de la filosofía: la que se da entre la altura del saber y la situación histórica. El término superior de esta dualidad es la altura del saber. Estas páginas intentan alcanzar ésta desde el término inferior, es decir, desde el enclave y la oportunidad. Ésta fue la estrategia adoptada por Polo en *El acceso al ser* y en las primeras redacciones –inéditas– de la antropología trascendental. La última redacción, la del 99, parte desde el término superior de la dualidad, es decir, desarrolla la distinción real en antropología y

¹⁸ L. Polo, *El acceso al ser*, p. 295.

¹⁹ L. Polo, *El acceso al ser*, p. 296.

la conversión de los trascendentales personales con el *intellectus ut co-actus* directamente.

4. El descubrimiento de la trascendentalidad de la existencia humana

En la *Crítica de la razón pura* Kant había tematizado la conciencia como la unidad de la apercepción, el “yo pienso” que ha de acompañar a todas mis representaciones. Y no sólo acompañarlas, sino que el yo pienso sintetiza activamente las diferentes representaciones conscientes. El *yo pienso* es una actividad –una acción del entendimiento, *Handlung des Verstandes*²⁰– necesaria para cualquier objetivación. Pero no sólo es una actividad, sino una representación; precisamente la de que yo que tengo representaciones, las pienso, soy el que las objetivo. Se trata pues de una apercepción pura, no debida a la sensibilidad. El *yo pienso*, esta representación no es una mero haz de sensaciones. Es más bien la necesaria identidad del yo. Es necesaria una sola autoconciencia, que (i) esté *presente* en cada una de mis representaciones, pues las acompaña a todas; (ii) que sea consciente de éstas sus representaciones; y frente a Hume, (iii) que sea diferente de las representaciones de las que es consciente.

Esta distinción de la objetividad, la necesaria igualdad consigo de la apercepción trascendental y su indefectibilidad hacen necesaria la separación entre sujeto y objeto. Esto es recogido por Kant con la fórmula *Ich denke überhaupt*, yo pienso *en general*. El yo es una mera identidad general. Una identidad que abarca, o se extiende, a todas las representaciones. Cualquier representación cae bajo su unidad, pero ninguna objetividad puede tener la misma generalidad que ella. Y esto significa que la conciencia no puede reconocerse en ninguna objetividad. Es decir que el yo pienso no podrá reconocerse nunca en lo pensado, puesto que es imposible, según Kant, la mera coextensividad entre lo pensado y la conciencia trascendental. Ésta es siempre la generalidad mayor, y por lo tanto siempre una *x*, algo ignoto, una mera condición de posibilidad, la última y fundamental condición de posibilidad del conocimiento. Del yo sólo cabe afirmar que es (i) igual a sí, (ii) que se mantiene igual a sí, (iii) que no falta nunca en el conocimiento, y que (iv) está separado de cualquier objetividad.

Pero conviene dilucidar qué quiere decir que este sujeto es y se mantiene igual a sí. No quiere decir que sea permanente en el tiempo. Esta persistencia sería real, en cambio lo propio del sujeto trascendental es acompañar como representación a las demás representaciones. Es un sujeto mental sin el que no cabe objetivación alguna ni conciencia de lo objetivado. Es un sujeto éste, del

²⁰ Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B133 y B143.

conocimiento y cognoscente. No está causalmente determinado, no es empírico, sino más cercano a la reflexión que a la vida de un sujeto real. Como dirá Dilthey, “por las venas del sujeto conocedor construido por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual”²¹.

Lo mismo cabe decir de la libertad. No cabe predicar de ella tampoco que sea algo permanente realmente en el tiempo. Y esto porque no tenemos intuición sensible de la misma. Tan sólo tenemos constancia de su realidad por el hecho moral de la imputación de responsabilidad. Para la razón pura la libertad es inescrutable. No es algo ininteligible, justamente al contrario. En la *Crítica de la razón pura* aparece como causa inteligible, nouménica. Pero este uso del concepto de causalidad tan sólo puede ser analógico. Pensarla como causa implicaría no sólo su antecendencia a la acción libre, sino la imposibilidad de la acción libre, pues ésta habría de seguirse necesariamente. La libertad, que ha de ser admitida en la práctica por el simple y desnudo hecho de que imputamos a cada quién sus acciones, es incognoscible teóricamente. Incluso la admisión de un *Faktum* de la moral implica la incognoscibilidad de la naturaleza de tal hecho. El *Faktum*, el hecho de la moral, es que hay un *x* tal que es la causa del comportamiento imputable. De esa *x* que podía no haber actuado así, ha de predicarse la libertad. Pero esa causa no es empírica, sino nouménica, meramente inteligible. Una libertad admitida como hecho es una libertad de la que sólo sabemos que es, pero de la que *ignoramus et ignorabimus* qué es, es decir, su naturaleza y relación con el yo empírico.

Toda indagación teórica de la libertad humana está vedada. En este sentido el tema de la autoconciencia y el de la libertad son inalcanzables para la razón pura, son en rigor metarracionales, o impenetrables para ella. Éste es el sentido que tiene la afirmación kantiana de que escribió la *Crítica de la razón pura* a fin de hacerle sitio a la libertad. Y es que la libertad expulsada del ámbito racional reaparece en las que hemos considerado como obras de antropología filosófica –la *Metafísica de las costumbres*, la *Crítica de la razón práctica*, etc.– por la puerta de atrás. Es decir, como exigidas por el *Faktum* de la moral, y por lo tanto con su realidad garantizada e innegable. Pero sucede que el fundamento de su realidad no es accesible teóricamente, sino prácticamente.

Desde esta realidad ahora garantizada aparece ahora la relación entre la antropología empírica y la filosófica en Kant. Por una parte, no cabe conocimiento teórico verificable sobre la naturaleza de la libertad y de la autoconciencia, ni del modo como éstas subyacen al yo empírico. Pero esto no significa que la causalidad libre nos sea totalmente ignota. Y es que “podemos considerar la *causalidad* de ese ser desde dos puntos de vista distintos: en cuanto causalidad

²¹ W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, FCE, México, 1949, p. 6

propia de una cosa en sí misma, como *inteligible* por su *acción*; en cuanto causalidad propia de un fenómeno del mundo sensible, como *sensible* por sus *efectos*. [...] Nada impide, por tanto, que atribuyamos a ese objeto trascendental, además de la propiedad a través de la cual se manifiesta, una *causalidad* que no sea fenómeno, aunque su *efecto* aparezca en un fenómeno”²². Los efectos y manifestaciones de la libertad son lo estudiado en la antropología empírica, ya fisiológica, ya pragmática, que por ello constituye el único modo de acceso a la causalidad inteligible.

En este sentido, cabe afirmar que la antropología empírica kantiana puede articularse con su antropología filosófica, pero no a la inversa. Es decir, es imposible un saber comprensivo desde lo inteligible, porque no hay tal saber verdadero del espíritu humano, sino sólo de sus efectos y manifestaciones. Pues bien, éste es el déficit que Leonardo Polo observa en el planteamiento kantiano, y por el que su antropología ha de ser superada. Superarla significa vencer los obstáculos y dificultades que plantea Kant para que la antropología trascendental se constituya efectivamente como saber comprensivo, teórico y verdadero acerca de la subjetividad y libertad humanas. La Antropología trascendental de Polo pretende ser un saber no sólo de los efectos y manifestaciones de la libertad, sino de la misma libertad y de aquellas propiedades humanas que con ella se convierten. En este sentido Polo no parte de los efectos y manifestaciones para acercarse al conocimiento de la causa inteligible. Más bien su camino es el inverso. Parte de la unidad del espíritu humano, del ser personal, y trata de ver el despliegue y entroncamiento de las manifestaciones esenciales humanas. Éste es también el sentido de la *Urteilung*, de la división originaria del espíritu humano según Hegel. Pero las diferencias entre el planteamiento antropológico de Hegel y el poliano no pueden ser el objeto de este texto.

Juan J. Padial
Universidad de Málaga
jjpadial@um.es

²² I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A539/567.

LOS TRANSCENDENTALES ANTROPOLÓGICOS EN LEONARDO POLO

Armando Segura

1. Distancia y respeto por la metafísica clásica

Llama la atención la estrategia utilizada por Polo cuando introduce el tema¹. Establece una distinción entre la metafísica tradicional, fundamentalmente el aristotelismo tomista, que responde a un modelo predicamental, y la propuesta que va a hacer de un modelo de transcendentales que caracterizan a la persona y que van a ser los que fundamentan su *Antropología transcendental*.

Se evidencia un paralelismo entre la metafísica del ser como ente y la antropología del ser como persona.

Si insertamos esa propuesta en el marco del contexto descrito, se entiende perfectamente que su propósito no es realizar una reforma y menos aún una crítica a la metafísica tradicional, sino ampliar el campo temático, cosa que no es una simple adición puesto que el nuevo campo tiene un nuevo objeto, lo que condiciona un nuevo método. No es baladí la reiteración de que tal “ampliación” no es necesaria y que se puede prescindir de ella, pues, en ese caso, “no ha pasado nada”².

Hay un precedente de este método en Antonio Millán-Puelles, un tomista de base pero que introduce la fenomenología en su ámbito temático, jugando al mismo paralelismo, desde su primer escrito sobre el objeto ideal³, hasta la *Teoría del objeto puro*⁴. Encontramos un antecedente notable en los últimos trabajos de Edith Stein, que tratan de ensamblar fenomenología y tomismo.

En todos estos intentos se observa la necesidad de fijar claramente qué es lo que se quiere hacer. El esencial antropocentrismo del pensamiento moderno,

¹ L. Polo, *Antropología transcendental*, I, Eunsa, Pamplona, 2003, pp. 19-20. Parece que el verdadero interlocutor de Polo es el tomismo tradicional.

² L. Polo, *Antropología transcendental*, I, p. 20.

³ Cfr. A. Millán-Puelles, *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann* (1947), en A. Llano et alii (eds.), *Antonio Millán Puelles, Obras Completas*, vol. I, Rialp, Madrid, 2012, pp. 29-159.

⁴ Cfr. A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990.

que es el mundo en el que vivimos, exige dar una explicación de la posible compatibilidad e incluso articulación del pensamiento contemporáneo con la ciencia primera del mundo antiguo y medieval. No se quiere traicionar la filosofía del ser pero tampoco es ya posible descentrarse del contexto del siglo XX y XXI.

Polo es sin duda el más audaz de los filósofos que se mueven en esta dirección y trata de resolver, según su modo y manera, el problema. Esto le lleva a desatender los personalismos del siglo XX (Mounier, Buber, Marcel, etc.) por su carácter psicológico y sentimental⁵. A la vez, no está de acuerdo con una posible *síntesis* entre ambos “mundos”, el metafísico y el antropológico, actitud que enlaza con la distinción heideggeriana que separa lo óntico y lo ontológico, entre el nivel de las ciencias y la metafísica, por un lado, y el de la fenomenología tal como él la entiende⁶.

2. Los transcendentales en general

El término “transcendental” se utilizó por primera vez en filosofía a partir del siglo XIV, aunque antes ya se empleaba el término “transcendente”, en el sentido de transcendental, además de sus otros sentidos tradicionales. En cualquier caso se admite que el fundamento de ese concepto se encuentra en Aristóteles y Platón...

Se entiende por “transcendental” en la filosofía escolástica la propiedad de todo ente en cuanto tal. Por tanto se refiere a todos los entes si los reducimos a aquello que les es común.

En la distinción tomista entre ente increado y ente creado, las propiedades transcendentales son comunes a ambos continentes ontológicos, dentro de las naturales limitaciones sobre el grado⁷ o la participación⁸ o el carácter análogo con el que se predicán de Dios y de las criaturas.

Recordemos que esos transcendentales son el ente, el uno y la cosa, como transcendentales absolutos. El algo, lo verdadero, lo bueno, son transcendentales relativos⁹. Esta distinción permite vislumbrar cómo lo verdadero se refiere al intelecto, lo bueno a la voluntad y lo algo, a la diferencia con lo otro. Una ver-

⁵ Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 20.

⁶ Cfr. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, Trotta, Madrid, 2003, §§ 3 y 4, pp. 32-29.

⁷ Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 43.

⁸ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 3.

⁹ Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 33.

dadera reflexión transcendental que va del objeto al sujeto personal como su condición de posibilidad¹⁰.

En Descartes el transcendental “res” (cosa)¹¹ pasa a primer plano dejando a los demás en la periferia de su atención. Todo lo que existe es *res*, cosa, sea pensante, extensa o divina. La “res” toma el lugar del ente pero no como una sinonimia sino como una restricción reductiva. Al desaparecer el ente de su foco de interés, desaparece también la problemática aneja de las propiedades transcendentales y las conexiones entre ellas.

En el interior de la metafísica cartesiana, el lugar central lo ocupa el *Je pensé*, el cogito, que, aunque reducido a cosa extensa, introduce en el núcleo del sistema al hombre, que además, subrayado en primera persona, *Je*, nos indica que está pensando en la persona singular, en el yo concreto, “cada uno en su caso”¹².

La revolución antropológica que desenvuelve Descartes con la intención de superar el escepticismo de los *libertins* de París, especialmente de Francisco Sánchez, responde, por otra parte, a la doble necesidad de establecer las claves de un mundo de libertad¹³ propio de la Modernidad frente a un mundo de vinculación social, el mundo medieval.

No se ha tenido demasiado en cuenta, visto el desarrollo posterior del cartesianismo en dirección materialista, que un matemático genial fundador de la geometría analítica, sitúa el Yo, la conciencia pensante, como el interior que hace posible las ideas, y que la matemática y la física carecerían de sentido sin esa referencia a la conciencia¹⁴.

¹⁰ Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B319.

¹¹ Cfr. R. Descartes, *Meditations métaphysiques*, II, Adam Tannery, Edition du Centenaire, Vrin, París, 1996, p. 23.

¹² Expresión que repite M. Heidegger en *Sein und Zeit*, § 9, p. 67.

¹³ Como demuestra Polo en *Evidencia y realidad en Descartes*, Euns, Pamplona, ²1996.

¹⁴ Método originario de la fenomenología de Husserl: cfr. E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Ed. Paulinas, Madrid, 1979, p. 94.

3. La explicitación de los transcendentales en la revolución copernicana

a) *El precursor metafísico*

La tradición racionalista que va a seguir desde Descartes la línea voluntarista y el intuicionismo de Duns Escoto sufre una transformación capital que no hace más que profundizar y desarrollar el voluntarismo.

Si el centro de atención era en Descartes el transcendental *res*, cosa, Leibniz, que tiene en cuenta la nueva ciencia físico-matemática, cambia la “cosa” por la “fuerza”. Esa fuerza es la de la sustancia-sujeto, la mónada.

La mónada no es una especie de átomo metafísico sino una conciencia, y de ella surge la fuerza de representar y de producir. No es átomo porque es una síntesis viva de lo diverso, un interior que se despliega, representando y produciendo el cosmos. Como la mónada es el transcendental que sustituye a la *res*, el pensamiento leibniziano es también antropológico. Si con Descartes todo era *res*, con Leibniz todo es conciencia, fuerza y mónada. La diferencia está en los grados de conciencia, que van desde los agregados de mónadas perceptivas, la mónada humana aperceptiva (reflexiva) y la mónada divina, mónada de mónadas¹⁵.

En estas anticipaciones, la *res* o la mónada substituyen al ente en cuanto tal, desplazando imperceptiblemente la raíz lógica de la metafísica desde el ente al objeto, conforme las necesidades de la ciencia fisicomatemática emergente.

Se consuma el olvido del ser [*esse*] dejando paso al concepto estático de *res* o al dinámico de fuerza, síntesis de lo diverso.

b) *El transcendental kantiano*

La crítica kantiana, que afecta sobre todo a Leibniz y de rechazo a toda la metafísica, es una inversión de la relación entre ser y pensar¹⁶. No es el ser quien determina al pensar sino a la inversa, es el pensar el que determina al ser. Pero ¿no era eso justamente lo que propusieron Descartes y Leibniz?

¹⁵ Cfr. G. W. Leibniz, *Discurso de Metafísica*, en A. L. González (ed.), *Obras filosóficas y científicas*, Comares, Granada, 2010, p. 200.

¹⁶ Polo hace referencia a cómo, en Tomás de Aquino, lo verdadero tiene su raíz en el intelecto, pues verdadero y falso sólo están en él. Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 71.

La diferencia fundamental está en que ambos pensadores racionalistas tienen una visión ontológica del pensar. Su antropocentrismo es una reducción del ente a pensamiento o, por lo menos, es el pensamiento el núcleo determinante de todo lo que existe.

La revolución kantiana, sin embargo, va en otra dirección.

Kant sustituye el pensamiento ontológico por el pensamiento transcendental, lo que significa, dicho en breve, el comienzo de una concepción formalista del pensamiento que no tiene nada que ver con cosas, entes, esencia o sustancias, o sea, con los transcendentales clásicos, antiguos y modernos. En este sentido es una profundización en la radicalidad.

A Kant le interesa no la verdad, ni lo que las cosas son, sino la legalidad del conocimiento científico y, más adelante, la legalidad de la acción moral.

Llama “transcendentales” a aquellos principios, formas o conceptos o Ideas que son la condición de posibilidad de todo conocimiento científico (se sobreentiende “físico-matemático”).

De manera que los fenómenos no son realidades sino manifestaciones, y conocer los fenómenos mediante juicios es fundarlos en principios que no tienen que ver con cosas, esencias ni tampoco con manifestaciones sino con condiciones meramente formales. En la medida en que los fenómenos encajan con los principios, podemos entenderlos. De modo análogo, si nuestras acciones se fundan en el imperativo del deber tenderán a ser buenas, pero el deber no nos habla de “cosas” concretas que haya que hacer sino del encaje de los actos con el principio supremo “no hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti”.

El bien y el mal, el ser y el no ser son relativos a las formas legales cuyo descubrimiento se muestra en las dos primeras *Críticas*.

Hay una restricción a esa concepción formalista, raíz del positivismo jurídico: cuando el ser humano decide realizar libremente una acción, su intención moral, el producto de su acción que nunca pasa de ser intencional, entonces el yo y su obra se identifican y alcanzan el carácter nouménico. La libertad es la esencia de lo verdadero. También rige el formalismo, pero la esencia de la libertad se realiza como cosa en sí, la forma del obrar se constituye en su sustancia.

4. La doctrina poliana de los transcendentales

La intención genérica de Polo es “reconciliar”, por así decirlo, el pensamiento clásico con el antropocentrismo moderno. No puede ser que el ser y el pensar se alejen desplazándose hacia centros no sólo distintos sino contrapuestos: la verdad del ser y la objetividad del pensar.

Como la formación académica básica de Polo la encontramos en Hegel y Heidegger, esto significa, para empezar, que asume parte de las críticas de estos dos grandes pensadores a la filosofía anterior.

De Hegel toma la movilidad esencial de la realidad, la persistencia de la fluidez del ser, en su terminología. De Heidegger, muchas cosas más: la originalidad irrepetible del sujeto humano, la destrucción de la historia de la ontología, la crítica a la síntesis, y otras muchas nociones.

5. La destrucción de la historia de la ontología

La destrucción de la historia de la ontología, concepto dinámico con el que Heidegger convierte las reducciones husserlianas en una herramienta de “purificación” histórica.

Parte de la idea de que la ciencia y la filosofía se comportan como capas explicativas que, al pretender demostrar sus objetos para alcanzar una evidencia clara y distinta, ocultan su verdad con el espejismo que produce su propia brillantez. Al explicar colocan una superestructura enneguecedora que encubre la verdad del fenómeno. Sólo destruyendo esa capa idealizadora encontraremos el fenómeno en su pureza originaria, lo verdadero en sí y por sí¹⁷. Como esta expresión de Heidegger reitera la definición histórica de substancia subsistente, parece que la verdad, en este sentido fenomenológico, es la comprensión, por parte del *Dasein*, de cada cual en su caso, del fenómeno enteramente desembarazado (des-encubierto).

¿Qué queda del fenómeno cuando se han reducido todas las idealizaciones científicas y filosóficas?

a) El cambio de papeles

De modo más bien implícito, Heidegger ha renovado el ideal aristotélico de conocimiento para el que “el que conoce y lo conocido se identifican”¹⁸. Empleando los mismos términos de Kant, Heidegger los vacía de su significado original y les imposta los suyos propios. Así, *verstehen*, que significaba en Kant “entender”, ahora se emplea como “comprender afectivo” [*Befindlichkeit*], y el en-

¹⁷ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 7, pp. 50-62.

¹⁸ Aristóteles, *De anima*, 430a.

tendimiento, *Verstand*, se traduce por “comprensión”. Lo verdadero¹⁹ es una manifestación de sí mismo que se identifica con el hombre cuando éste lo comprende afectivamente²⁰.

La comprensión afectiva, que sucede en el tiempo o conciencia sensible interna²¹, identifica al otro consigo mismo sentimentalmente. El comprender es un sentir-con. Así en el plano ontológico (fenomenológico) las cosas quedan humanizadas, más allá de toda categoría científica o filosófica. Un tintero ya no es una cosa sobre la mesa sino mi tintero, el de toda la vida con el que me integro afectivamente.

En mi opinión, la sustancia [*ousía*], tal como la definen Platón y Aristóteles, Spinoza y Hegel, reducida de todos los velos encubridores, se manifiesta transparente, siendo, en sí y para sí²², identificándose con el *Dasein* que la comprende, sintiéndola como suya²³ (cada uno en su caso).

b) El retorno del “esse” al pensamiento tomista

Polo ve en la discusión moderna, que se da en el ámbito del aristotelismo-tomista, sobre la diferencia ontológica entre esencia y existencia y en la interpretación del “esse” como acto de ser, la senda que le va a permitir establecer un paralelismo, que no una síntesis, entre aristotelismo y antropocentrismo²⁴.

El pensamiento del “esse”, el ser en el sentido verbal de existir, fue empleado por Santo Tomás de Aquino pero no sistematizado. Posteriormente pasó al olvido o fue mal comprendido.

¹⁹ “Ser y estructura de ser, están allende de todo ente y toda posible determinación óptica de un ente. Ser es lo *transcendens* por excelencia [...] La verdad fenomenológica, la aperturidad del ser, es una verdad transcendental”; M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 7, C, pp. 60-61.

²⁰ Esta interpretación la hemos desarrollado en A. Segura Naya, *El pensamiento de Heidegger en el contexto del pensamiento débil*, Universidad de Granada, Granada, 1996, pp. 177-191.

²¹ Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B54.

²² Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 7. Esta meta del movimiento fenomenológico, realiza a nivel sentimental lo que Hegel había propuesto a nivel intelectual.

²³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 7, p. 57: “hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra de sí mismo”.

²⁴ Aunque nociones como la de “yo” y la de “reflexión” aparecen ya en el Estagirita: cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, XII, 1074a-1074b.

Fue Heidegger, con una formación básica escolástica, probablemente más escotista y suarista que tomista²⁵, quien sacaba a relucir el “olvido del ser”²⁶.

El tema suscitó entre los pensadores metafísicos aproximaciones al pensamiento moderno a Kant (Marechal), a Hegel (Fabro y Rahner) y a Schelling (Kasper). Un síntoma de esta nueva atención al “esse”, entendido como “actus essendi” fue la monumental obra de Vleeschawer de Lovaina, sobre la Deducción trascendental de las categorías, obra que refleja la tesis de Kant sobre la existencia, tal como lo intenta demostrar Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*²⁷.

Resalta en esta obra las dos posibles direcciones que puede seguir una filosofía que pretenda huir de la “férrea” horma de las categorías: el camino de los sentimientos y afectos (Heidegger) y el camino del sujeto transcendental, del yo como manantial de los juicios²⁸, que Husserl llama “mundo de la vida” [*Lebenswelt*].

La idea central de estos autores era mostrar cómo el tema de la existencia puesto en primer plano en *Sein und Zeit* podía ser leído en la noción tomista de “esse”, que debía traducirse en su forma verbal no substantivada: “ser” y no como “el ser”.

En la tradición escolástica reciente, la diferencia entre esencia y existencia derivada de Avicena, entendía la esencia como la quiddidad, el lado universal del ente, mientras que entendía por existencia la actualización contingente de la esencia en un ente concreto. Todo el peso ontológico del ser caía del lado de la esencia, mientras que la existencia, la singularidad del ente (en el que se incluía, por supuesto, el ente personal) podía “deducirse” de la esencia.

Cuando el aristotelismo entra en contacto con el pensamiento moderno toma la existencia en el sentido de “ser percibido” (Berkeley) o del *Dasein* hegeliano, que es un universal que consuma la verdad del ser y la nada. Frente a estas interpretaciones más o menos idealistas, Kierkegaard e incluso el joven Marx des-

²⁵ Cfr. H. Ott, *Martin Heidegger: Éléments pour une biographie*, Payot, París, 1990, pp. 47 y ss.

²⁶ Cfr. M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 121-124.

²⁷ En esta obra está la verdadera clave que permite entender *Sein und Zeit*, con su tesis de que Kant no se atreve a desarrollar la idea de que es la sensibilidad el nudo central del conocimiento humano, en lugar del entendimiento y sus funciones categoriales. Cfr. M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1993, § 34, pp. 161-166.

²⁸ Cfr. E. Husserl, *Experiencia y juicio*, Editora Nacional, Madrid, 2002, Einleitung, § 6.

tacan la alienación del singular humano por la ideología y por los intereses que encubre la ideología²⁹.

c) Las anticipaciones de Schelling

En el marco de las diferencias filosóficas entre Schelling y Hegel, aparece una nueva manera de ver la diferencia entre esencia y existencia en la obra del último Schelling. Frente a la filosofía de la esencia, que considera filosofía de la diferencia y, por tanto, filosofía negativa, Schelling propone una filosofía de la existencia que sería naturalmente positiva. Entre ambas filosofías no hay posible síntesis. No en vano en el largo período de oscuridad de Schelling éste tuvo contactos con los positivistas franceses, especialmente con Víctor Cousin.

La filosofía positiva y de la existencia era la de los hechos, la del progreso. Kierkegaard, que asistió a las clases de Schelling, extrajo de sus lecciones una crítica a la dialéctica hegeliana, aún dentro del clima terminológico hegeliano.

El interés de Cornelio Fabro por Kierkegaard (Fabro fue editor de la traducción italiana de las obras de Kierkegaard) indica la empatía de la teoría del “es-ser” que Fabro desarrolló magistralmente como acto de ser³⁰.

En resumen, se da, a partir de Schelling, en el marco de la superación del idealismo, una indagación acerca del sentido del “esse” en los lugares de su obra en los que Santo Tomás utiliza el término.

El impacto del “positivismo” schellingniano es de largo alcance en Marx, Dilthey y Nietzsche.

6. Aproximación a la noción tomista de acto de ser (*actus essendi*)

Del *actus essendi* o “esse” no cabe concepto³¹. Este punto de partida ya establece una diferencia abismal entre el mundo de las esencias universales, las quididades que forman el contenido de los conceptos y el mundo del “esse”, que designa el existir en acto de todo aquello que existe: Dios, el hombre, las cosas.

²⁹ Se ha interpretado en múltiples ocasiones el paralelismo entre la noción de destrucción de la ontología con la crítica de las ideologías (Marx, Nietzsche, Freud). Cfr. P. Ricoeur, *Ideología y Utopía*, Gedisa, Barcelona, 1989, pp. 63-126; *Le conflit des interpretations*, Du Seuil, París, 1969.

³⁰ Cfr. C. Fabro, *Participación y causalidad*, Euns, Pamplona, 2010.

³¹ Cfr. *supra*, nota 19.

Podríamos atrevernos a decir que del ser del existente no hay conceptos sino vivencias, con lo que el discurso del acto de ser entra en el camino que va de Dilthey a la fenomenología de Husserl. Aceptar esta línea de interpretación explicaría entre otras cosas las conexiones con la fenomenología de tomistas de las últimas décadas, entre los que destaca en España Millán-Puelles.

La afirmación escolástica (y tomista) de que el ser creado está compuesto de esencia y existencia, entendidas ambas como quiddidad y actualización de la quiddidad, respectivamente. La esencia se comporta como género y materia mientras la existencia es la diferencia específica. Así se formaría el compuesto, la sustancia prima.

Ahora debe ser reinterpretada la diferencia ontológica invirtiendo el orden de prioridad: no es el “esse” el que deriva de la esencia sino que es la esencia la que deriva del “esse”³².

De este modo el “esse”, el existir de cada uno, de cada sustancia prima, está limpio de categorías y predicamentos. La metafísica esencialista es la que trata, por la vía de la analogía, de acercarse al ente por un sistema categorial. Ahora será preciso subrayar que lo que Kant llamaría “la cosa en sí”, no es la esencia sino el existir al que no es posible aplicar categorías.

Esta demarcación de campos, que Husserl y Heidegger denominarán “nivel óntico y ontológico”, es la que subyace en el pensamiento de Polo: la metafísica de las categorías es verdadera pero debe añadirsele “opcional y no necesariamente” la filosofía del ser, en donde las determinaciones son superfluas porque pertenecen al mundo del lenguaje y de la predicación mientras que del “esse”, del existir en cuanto tal, no se puede predicar nada ni, sorprendentemente, hablar nada.

Después de esta toma de posición, cabe poner en el punto de mira la doctrina de la “separatio” en Santo Tomás, que viene a ser un proceso de destrucción de la ontología predicamental que aparece en varios puntos dispersos de la obra del Angélico, pero especialmente en las vías para conocer la esencia de Dios.

La negación de todas las categorías que se aplican a Dios es imprescindible para conocer lo que Dios es en sí mismo, dentro de los límites humanos. En la *via remotionis*, si queremos conocer a Dios, es preciso separarlo de todo aquello que no es. El resultado de esa reducción sería el *actus essendi* en donde no hay quiddidad sino puro “esse”, puro vivir del existente.

Meister Eckhart, en su etapa posterior, insiste en ese concepto de separación, de desapego, de “*Abgesehenheit*”, en donde desaparecen todas las limita-

³² La expresión tomista “forma dat esse”, habría que entenderla así: la forma da el ser (*esse*), quien, previamente, le ha constituido a ella misma. Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 4.

ciones de las cosas y las categorías, que, en tanto que definen, limitan. El límite queda abandonado en el infierno del lenguaje predicativo.

Entramos en las fronteras de la mística.

7. El “esse” en Leonardo Polo

Para Polo el “esse” es, sencillamente y en primer lugar, la persona, y con ello se abre paso a una antropología transcendental paralela a una metafísica categorial. ¿Por qué seguir empleando el término transcendental? Precisamente porque la filosofía transcendental que va de Kant hasta el Schelling anterior a 1830, es la filosofía del sujeto, del yo y que Husserl, también en ese contexto, denomina, yo, alma y persona³³.

Porque, además, si en ella lo transcendental se define como la condición de posibilidad del conocimiento científico, el sujeto y sus funciones, ahora, en el nuevo plano transcendental, es la persona, el existente singular, cada uno en su caso, la condición de posibilidad de la metafísica, denominada por Heidegger “onto-teo-logía”. Si la filosofía primera es la ciencia por excelencia en el plano categorial, su condición de posibilidad no puede ser otro que la persona en el plano transcendental³⁴.

Reduciendo las categorías e idealizaciones de esa metafísica, despegándonos de ella, accederemos al ser, al “esse”, que había quedado violentamente encubierto por toda la historia de la filosofía.

Nos encontramos entonces en un mundo nuevo del que no se puede hablar sino vivir, en donde la persona, el amor, la libertad, el trabajo, ocupan los lugares preeminentes que antes ocupaban la sustancia, los accidentes, las propiedades transcendentales, las esencias y las existencias entendidas como actualización de sus esencias.

Estamos pisando un terreno difícil y escabroso, que es el mismo suelo movedizo de Martin Heidegger.

³³ Cfr. E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, FCE, México, 1993, §§ 38, 60, 85 y 86.

³⁴ La teoría de la verdad de Tarski mantiene precisamente que una proposición no puede validarse como verdadera desde ella misma, sino desde fuera de ella. Así, la proposición “Cesar pasó el Rubicón” no puede validarse sino en una metaproposición que se formularía así ““Cesar pasó el Rubicón” es verdadero”. El lenguaje-objeto es la frase entre comillas y el metalenguaje, el último elemento de la frase que la debe validar... Cfr. A. Tarski, “La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica”, en J. A. Nicolás / M^a J. Frapoli (eds.), *Teorías contemporáneas de la verdad*, Tecnos, Madrid, 2012, pp. 57-99.

8. La persona, el acto de ser, el entendimiento agente

Anticipemos la idea de que estos tres conceptos del aristotelismo tomista se “convierten” entre sí.

El entendimiento agente es la “verdad en acto de todos los inteligibles”³⁵, lo que significa ni más ni menos que es el *actus essendi* de aquél que lo tiene como facultad específica. La verdad en acto es el acto de la verdad en el intelecto agente³⁶ que se convierte con el acto de ser, capaz de reducir las imágenes y desocultar la esencia inteligible que ocultan. Nótese que quien ilumina las imágenes, quien abstrae las esencias y quien forma los conceptos de esas esencias no es ni esencia, ni concepto y ni, mucho menos, imagen. Es un transcendental antropológico, personal.

9. El trasfondo teológico de la noción persona

Quien ha elaborado de modo eminente el concepto de persona es Tomás de Aquino, en el “Tratado sobre la Trinidad” en la *Summa*. Es una teorización cuya materia prima viene, fundamentalmente, de los Padres conciliares de los siglos III y IV y de otros Doctores posteriores como San Hilario y San Agustín.

La esencia de la persona es la donación de sí, que es el modo más alto de desapego, de “separatio”. El modelo (*prototypus*³⁷) de persona es Jesucristo, Hijo de Dios, que se define en la negación de sí, en el anonadamiento. La Trinidad es una *communio personarum* en donde cada elemento vivo de la *communio* se define como “relación subsistente”³⁸.

La verdad del hombre se juega en el existir vivo de cada día como un vivir, lo que Cristo vive hoy y siempre. Ahí es donde se encuentra la familia, lugar natural de la persona e imagen de la Trinidad.

³⁵ Tomás de Aquino, *In De anima*, III, lect. 10, nn. 728 y ss.; cfr. J. F. Sellés, “El intelecto agente como acto de ser personal”, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 2012 (45), pp. 35-63.

³⁶ Cfr. J. F. Sellés, “¿Qué *separatio*, según Tomás de Aquino, es el método de la metafísica?”, *Studi medievali*, 2010 (51, 2), pp. 755-778.

³⁷ No está de más recordar que Kant determina la Idea transcendental en un individuo concreto, un Modelo Ideal. Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B596; M. Scheler, *Modelos y jefes*, Nova, Buenos Aires, 1966.

³⁸ Hemos empleado este concepto desde 1982 (*Emmanuel. Principia Philosophica*) en “¿Qué es ser persona?”, en “Metafísica de la familia” y en “Bases biológicas de la personalidad”.

No debe considerarse como teologismo el empleo del término “persona” en filosofía si tenemos en cuenta que, si bien el sentido fundamental del término “persona” se enraíza en la fe cristiana revelada, nosotros lo tomamos como un dato histórico: el hecho de que el cristianismo ha aportado este concepto de amor donal como un transcendental antropológico y que ese hecho ha sido el presupuesto de la civilización occidental, tanto en el ámbito religioso como en el civil. A partir del dato, de su vigencia, la filosofía lo adopta como suyo y lo desarrolla prescindiendo (metodológicamente) de su *humus* originario.

10. Los transcendentales antropológicos polianos. Apuntes para su discusión

a) La noción de ampliación

Desde el punto de vista del método esta noción es el fundamento de todas las demás tesis, porque supone la apertura de un campo temático nuevo paralelo al de la metafísica tradicional.

Dicho brevemente, la metafísica del ente en cuanto ente debe ser, según Polo, no desmentida o minusvalorada, sino ampliada por la antropología transcendental. Conviene precisar bien este último término, porque también ha sido utilizado por Kant y Husserl en un sentido distinto³⁹. Más próximo a nosotros, Karl Rahner⁴⁰ acuñó el término de “antropología transcendental” y de “abandono del límite” en un sentido más cercano a Hegel y más teológico.

b) Unicidad y Dualidad

Dos características de los transcendentales antropológicos me han llamado la atención: la crítica al carácter transcendental de la unicidad y la afirmación de la estructura dual de la persona humana. Hagamos un apunte provisorio ya que la extensión de este trabajo no permite otra cosa.

³⁹ Cfr. J. A. de la Rienda, *La antropología transcendental de Karl Rahner*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 2012.

⁴⁰ Cfr. J. L. Rodríguez Molinero, *La antropología filosófica de Karl Rahner*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1979.

c) *Crítica a la unicidad del uno*

El modelo de unicidad para Polo es el Ser de Parménides, que se entiende como un bloque sin fisuras, estático e inmutable.

Hay dos conceptos discutibles en la terminología utilizada.

Polo entiende que la reflexión, la *reditio in se ipsum*, equivale a la clausura del ente, mientras que la persona es una intimidad abierta⁴¹.

No sabemos qué concepto de reflexión emplea Polo en este texto, que trata de negar la noción de “uno” como la indivisión. La reflexión, en la fenomenología hegeliana, es un retorno a sí después de haber salido de sí, enriqueciendo la intimidad con la diferencia, negación determinada. No cabe identidad sin diferencia, y por tanto en Hegel la identidad está constitutivamente abierta a la diferencia.

El uno es un requisito del conocimiento objetivo, admite Polo, porque pensar es pensar lo uno, so pena de caer en la contradicción.

Propiamente, para Polo, la unidad sólo sería perfecta en el acto de ser divino. Esto es así porque, en todo diálogo, el “otro” no puede conocerse enteramente, puesto que la perfección del conocer anularía la réplica. La capacidad de réplica es un constituyente *a priori* que impide la identificación con el otro.

Pienso que si el acto de ser no permite determinaciones ni categorías, tampoco puede admitir la unidad, que es una categoría. Si, entonces, el acto de ser no es ni uno ni no-uno, me temo que de Dios, no hay nada de qué hablar, pues la unidad temática, el objeto formal, es esencial a todo lenguaje.

d) *La afirmación de la dualidad*⁴²

Son muchos los matices y vertientes del tema que tienen que ver con la misma noción de identidad. La veta que subyace vitalmente en Leonardo Polo en su idea de la dualidad es la experiencia de la vida interior. No es un soliloquio sino un conversar con Dios.

Como hemos advertido, Polo entiende la reflexión como cerrada, mientras que la vida del espíritu es apertura. Como tal apertura, según la noción heideggeriana de verdad⁴³, la identidad de la conciencia humana se abre a una réplica,

⁴¹ Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 56.

⁴² Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, pp. 165 y ss.

⁴³ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 44.

la exige: nn otro más allá del silencio interior, alguien que reciba la información que le transmitimos.

Según la Teoría de la información⁴⁴, el lenguaje es entendido como la interactividad entre el centro emisor y el receptor. Si hay mensaje, debe haber alguien que replique “en el otro lado”, y esta dualidad del lenguaje permite entender la persona humana como dualidad. El suponer que mi llamada, a través de la niebla, no va a tener contestación, porque “en la otra parte” no hay nadie, o que es incognoscible, derrumba al hombre en la perplejidad. El hombre, en tanto vive, crece, incrementa su saber, investiga, cree que siempre hay alguien “al otro lado”.

Siendo muy bello este planteamiento, puede ser entendido en el marco del conocimiento objetivo, pero si me las tengo que ver con el acto de ser mío y el del otro, el lenguaje se autosuprime.

11. Cuestiones disputables

El método que utiliza Polo en su *Antropología trascendental* podríamos denominarlo “propositivo”, en cuanto ofrece una serie de tesis sobre el ser personal, una serie de estrategias, para crear un campo temático nuevo en el que el trascendental personal, que es el más radical, se encuentre cómodo fuera de las limitaciones que exige el pensamiento categorial metafísico.

Esta dualidad, de un modo u otro, la podemos observar en todo el pensamiento moderno desde Descartes, por no decir desde Escoto y Ockham. La teología de Escoto, por ejemplo, no es un saber especulativo sino práctico, mientras que Ockham separa la lógica formal especulativa del ámbito de la existencia real, que es siempre individual, y a la que se accede sólo por la experiencia sensible.

Si nos aproximamos algo más a nuestro presente, Kant, el pensador de las escisiones, separa el mundo de la conciencia y sus fenómenos del mundo del ser en sí, con lo que la lógica no habla del ser en sí sino que, en el fondo, “no dice nada”⁴⁵. La realidad extramental es inaccesible y también lo es el mundo del *a priori*, el Yo trascendental y sus funciones categoriales, que son condiciones del conocimiento pero ellas mismas no son conocimiento.

Son también precedentes la división de las ciencias en Dilthey en ciencias del espíritu y ciencias positivas, que abre el campo de lo que será la fenomeno-

⁴⁴ Cfr. Ch. Seife, *Descodificando el universo*, Ellago, Pontevedra, 2009.

⁴⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus Logicus Philosophicus*, 6.53.

logía de Husserl y la fina distinción que hace entre lo óntico y lo ontológico, distinción que recoge Heidegger.

La ampliación de la metafísica tradicional con el campo nuevo de la antropología transcendental es justamente el mundo de la fenomenología y sus reducciones, que acaban en la última obra de Husserl, publicada póstumamente, en el *Yo antepredicativo*, el mundo de la vida que obviamente no puede ser tematizado.

Se proponen tesis, se describen transcendentales, que de algún modo equivalen a los existencialistas heideggerianos, y sobre todo se da por bueno que es verdad, la persona, el acto de ser, la coexistencia, la libertad, la ampliación.

Cabría pensar que abre el camino para una filosofía de la persona en el sentido cristiano del término y con un fundamento teológico. Se dan por supuesto los elementos de los que trata, pero no alcanza nuestra razón a ver el por qué y no lo hace porque la estructura del lenguaje poliano es tético más que hipotético, lleno de supuestos no demostrados, encajando muy bien con lo que la teología cristiana ha pensado siempre de ellos.

Ese intento de reconciliar el ser con la persona, que tiene un fuerte paralelismo en Karl Rahner y en las fuentes de éste (Blondel y Hegel), es una reconciliación *ad usum delphini*. Es decir, una manera de confirmar en un horizonte filosófico en sentido amplio lo que creemos los cristianos.

El abandono del límite al que denomina “método” tiene sus antecedentes teológicos en Santo Tomás en el concepto de *separatio*, con una fuerte impronta neoplatónica. Abandonar el límite es eludir el método de la objetividad, desdibujar todo perfil que defina formalmente nada y, en definitiva, introduce los transcendentales personales en un mundo en el que el lenguaje y la lógica no tienen ninguna posibilidad de existencia⁴⁶.

Leonardo Polo es el pensador metafísico más importante del siglo XX después de Zubiri, pero ha llevado su pasión por la libertad a un mundo sin las categorías del lenguaje y que tiene que ver más con la mística que con lo que yo entiendo por filosofía.

Lo más disputable, en mi opinión, es lo que podríamos llamar la escisión del ser en metafísico y transcendental (óntico y ontológico) porque deja de lado la capacidad específica del ser humano: la racionalidad y el lenguaje racional.

Este planteamiento, que reclama una cierta llamada a la estética de fondo, tiene el grave inconveniente de que pone en riesgo la unidad del género humano que sólo encuentra su naturaleza y común denominador en la razón libre, en el *logos* participación de la razón divina.

⁴⁶ De nuevo Wittgenstein nos invita a “tirar la escalera después de haber subido”; L. Wittgenstein, *Tractatus Logicus Philosophicus*, 6.54.

En mi opinión, el problema que trata de resolver Polo mira de soslayo a la realidad del pensamiento moderno, en una línea cercana al idealismo alemán. Su problema es cómo salir de la metafísica sin ofenderla y acceder a la persona. Este planteamiento muy respetable está diseñado desde el cielo más que desde el suelo.

El verdadero problema es la reconciliación de la ciencia actual con la religión, dentro del marco de la fe. La ciencia y la tecnología son consideradas por la inmensa mayoría como verdades absolutas que en su espejismo deslumbrador hacen innecesaria la existencia de Dios⁴⁷.

Esa reconciliación tiene que partir de la reflexión sobre la ciencia actual en sus posiciones más extremas, en la aceptación de la verdad de la ciencia sin escrúpulos puesto que lo que es verdad es Dios.

Esta reconciliación tiene un punto caliente en un tema que los metafísicos tradicionales del siglo XX no se atreven a tocar, siendo esencial para aquella reconciliación: la relación entre la lógica y la matemática.

Algo tan sencillo como reconocer que la matemática es un desarrollo de la lógica general es, para los metafísicos tradicionales, una muralla impenetrable. Sin embargo, el pensamiento de Frege, que introduce la intencionalidad de la conciencia en el tratamiento de los objetos ideales, nos debería hacer pensar que hay un camino muy andadero y simple que nos lleva con toda naturalidad a los llamados “objetos” de la metafísica, Dios y el alma personal, sin tener que sostener estos temas en una ciencia que dejó de serlo hace muchos siglos.

Armando Segura
Universidad de Granada
arsenal@universita.e.telefonica.net

⁴⁷ Cfr. S. Hawking, *El Gran Diseño*, Crítica, Barcelona, 2010.

EL CARÁCTER DE SÓLO: UNA TEORÍA ANTROPOLÓGICA DE LA DESESPERACIÓN

Alberto I. Vargas

1. Un ser crítico: la condición dual del hombre

La *complejidad* de la constitutiva problematicidad del hombre es lo más característico de nuestra situación; esto es lo que llamamos crisis cultural como manifestación de una crisis antropológica que no se reduce a la crisis del individuo ni a la de la sociedad en su conjunto. La alta complejidad de nuestra situación se pone de manifiesto en la proliferación y extendido alcance colectivo del miedo, la mentira, la esclavitud y la soledad a nivel íntimo. Se trata de una fase histórica negativa que tiene como característica fundamental la perplejidad, la cual fuera de la cultura occidental no se concibe existencialmente sino que se proyecta en factores externos exclusivamente manifestativos¹.

La razón antropológica por la que el hombre plantea un problema es por la distinción real que existe entre su ser personal y su esencia, lo cual significa que la persona humana no está finalizada por su propia especie y que tampoco la agota. A su vez, la problematicidad de la cultura es fruto del esfuerzo de la iniciativa personal por desplegar y actualizar las potencialidades de la especie a lo largo del tiempo; y al estar las culturas determinadas por este problema antropológico son, por lo tanto, modos diversos de enfrentar este problema. El fracaso de esta energía se debe a la libre reducción del ser personal a individuo que lo sitúa en una encrucijada².

Debido a que el único modo genuino de hacer filosofía es filosofar hoy, no es de extrañar que la primera exposición de Polo de su propuesta metódica sea precisamente partir del enfrentamiento con la *perplejidad*³, punto de partida donde la libertad y el fundamento, acto de ser y esencia, se equiparan incorrectamente. La perplejidad es la complejidad problemática del hombre en nuestra

¹ Tal pudiera ser el caso del Medio y Lejano Oriente, y más concretamente de las sociedades musulmanas, e hindúes y budistas. Cfr. L. Polo (2009), "La sofística como filosofía de las épocas de crisis", *Acta Philosophica: revista internazionale di filosofia*, 2009 (18, 1), p. 113.

² Cfr. L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, Euns, Pamplona, 1996, pp. 239-246.

³ Así se puede ver en L. Polo, *El acceso al ser*, Euns, Pamplona, 2004, pp. 27-148.

situación que se presenta como inabarcable y que, al no poder salir de ella, desespera. La inabarcabilidad aparece por la limitación de método parcial ante una realidad compleja. De ahí la pertinencia de la filosofía hoy. El hombre hace filosofía precisamente por ser una constante fuente de problemas; “hace filosofía porque su relación con el universo no es un ajuste perfecto, y porque la relación entre su animalidad y su racionalidad tampoco lo es”⁴. Más aún, el filosofar del hombre es existencial en tanto que su relación con la trascendencia divina no está determinada sino que es libre en el tiempo, pues el hombre no es universo, ni ángel, ni Dios. El problema de la modernidad es complejo, pero *no* inabarcable. El planteamiento recurrente en la modernidad es resolver el propio problema y lo lleva a cabo a partir de la sencillez; pero esto es un error craso. El Ser Originario es simple⁵, pero no lo simplemente único⁶, ni tampoco solitario, sino trino⁷. Por su parte, como señala Polo, el hombre no “es una realidad simple, sino sumamente compleja, por lo que con frecuencia su estudio no se sabe controlar o se aborda de manera parcial”⁸.

En términos radicales la crisis de la modernidad es un problema personal con manifestaciones colectivas en la cultura occidental. La persona humana es compleja y, si esta complejidad es el problema en cuestión, entonces es perfectamente comprensible que la crisis sea también compleja, e incluso de muy alta complejidad por la sincronía de millones de libertades personales en juego. Aunque la modernidad detecta acertadamente el tema de la libertad, no es conveniente en nuestra situación continuar intentando soluciones parciales, fragmentarias, pues lo único que se consigue es complicar aún más el problema aumentando los *efectos perversos* que una alternativa errónea provoca⁹. No es conveniente detectar el límite y acomodarse en él como si fuésemos seres fronterizos¹⁰ estacionados en la situación crítica, lo cual significa una actitud de bajo

⁴ L. Polo, “Filosofar hoy”, *Anuario Filosófico*, 1992 (25), p. 29.

⁵ Que Dios es simple indica que es Uno, en tanto que no es compuesto, que no tiene partes: es simplicidad trina por dentro. Así entendido, que es Uno no indica pobreza sino todo lo contrario: riqueza. Cfr. L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, Eunsá, Pamplona, 2014, pp. 76, 176, 194.

⁶ A este respecto indica un teólogo: “Lo simplemente único, lo que no tiene ni puede tener relaciones, no puede ser persona. No existe la persona en la absoluta singularidad”; J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1970, p. 149.

⁷ “Dios es Uno desde el punto de vista del *próton*, de la realidad fundamental primaria, pero como ser personal, es Trino”; L. Polo, *Introducción a la filosofía*, Eunsá, Pamplona, 1999, p. 228. Cfr. L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, Eunsá, Pamplona, 2014, pp. 240, 284.

⁸ L. Polo, *Antropología trascendental*, I, Eunsá, Pamplona, 2010, p. 158.

⁹ Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, 2003, p. 153.

¹⁰ La *filosofía del límite* de Eugenio Trías comprende al hombre como *fronterizo* invitándolo a estacionarse en el límite y habitar en él sin abandonarlo, porque, para él, lo divino es un “extra-

vuelo pues lo propio del límite es ser abandonado. Esto es, en síntesis, la modernidad: la *arbitrariedad del método* ante un tema bien detectado, la repetida elección de *alternativas* parciales a un problema de dimensión global. En este caso, la parcialidad se identifica con el reduccionismo, con la fragmentación. El problema de la modernidad es un problema que radica en la libertad misma que se es, y esta libertad personal es compleja. Se trata entonces de un *doble* de la libertad en detrimento de su dualidad¹¹: una pérdida de altura.

La perplejidad es la principal clave para la comprensión de la crisis moderna, la cual, como se ha dicho en repetidas ocasiones, está ya presente en Occidente. El itinerario filosófico frente a la perplejidad se puede sintetizar en los destacados esfuerzos de Hegel, Kant y Heidegger. Polo hace ver que la intención del proyecto intelectual de Hegel se resume en el intento de salir de la perplejidad pretendiendo alcanzar un saber absoluto que la elimine “mediante el esclarecimiento de todas las zonas oscuras del conocimiento”¹²; en Kant, por su parte, esta actitud se manifiesta en suspender la evidencia en beneficio de la Idea Absoluta¹³; y también está a su modo en Heidegger, que asume la perplejidad partiendo de la antecendencia absoluta del enigma¹⁴. En Kierkegaard aparece la conciencia crítica pero, aunque alude a varias dualidades, mantiene la parcialidad metódica al subordinarlas al yo interpretado como individuo¹⁵, por lo que fracasa también en el intento de salir de la perplejidad.

La conciencia crítica no sólo descubre la crisis, sino, sobre todo, que “el hombre es un *ser crítico*”¹⁶. Sin embargo, debido a “un «exceso de diagnóstico» que no siempre está acompañado de propuestas superadoras y realmente aplicables”¹⁷, la sola comprensión crítica del hombre decae en tragedia pues no alcanza a ver que “en ese carácter crítico está su grandeza”¹⁸. El ser crítico del hombre consiste en la posibilidad libre de reducción del *ser* a la *esencia*. Se trata de la búsqueda del origen en la pretensión de sí como declive temático del ser personal en orden al yo. La persona humana no es sencilla sino inidéntica¹⁹, no tie-

limitarse”, es decir una utopía. Cfr. E. Trías, *La lógica del límite*, Destino, Barcelona, 1991; *La razón fronteriza*, Destino, Barcelona, 1999.

¹¹ Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 158.

¹² L. Polo, *El acceso al ser*, p. 29.

¹³ Cfr. L. Polo, *El acceso al ser*, pp. 121-123.

¹⁴ Cfr. L. Polo, *El acceso al ser*, p. 149.

¹⁵ Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 166.

¹⁶ L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, Eunsá, Pamplona, p. 238; Cfr. “Filosofar hoy”, p. 33.

¹⁷ Francisco I, *Evangelii Gaudium*, 2013, n. 50.

¹⁸ L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 238.

¹⁹ Cfr. L. Polo, *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Aedos, Madrid, 1996, p. 65.

ne doble sino que es dual: es Dios quien *se le da*. El oscurecimiento del ser personal viene a ser tanto la exclusión de la conciencia del origen como del destino²⁰.

El universo se distingue radicalmente del hombre por la necesidad que tiene de que éste perfeccione su naturaleza esencializándolo y atravesándolo de sentido. A su vez, la condición asombrosamente tecnócrata del hombre como *super-hábil* pone de manifiesto que la relación del hombre con el universo no es un ajuste perfecto: no es homeostática sino más bien problemática²¹. En cuanto a que perfecciona, el hombre es un solucionador de problemas. A diferencia del universo el hombre no se reduce a la necesidad, sino que su *ser* es libertad: es una criatura libre. El hombre está abierto al universo pero no al revés, el universo no es abierto, y en eso ambos se distinguen radicalmente: “El ser humano no se reduce al ser del universo porque co-existe y el ser del universo no”²². Por esto, la relación del hombre con el universo es crítica. De ahí, por ejemplo, el problema ecológico, que resulta de la segmentación o paralización de la acción humana dando lugar a una complejidad disgregada que, por una parte, estropea la habitabilidad del planeta, y por otra, oscurece el sentido de la realidad humana²³. Es por esto que el trilema de la ciencia se plantea críticamente²⁴ porque es posible perfeccionar el universo y la ciencia está en servicio del hombre con respecto al universo. Debemos decir entonces que la cultura es crítica porque el hombre es crítico. Por eso se pone de manifiesto con esta problemática “que el éxito no está asegurado y que es preciso referir la actividad técnica a cuestiones últimas”²⁵.

Distinto al animal, el hombre no es un ejemplar de la especie, sino que la personaliza; la alberga en sí estando referido a ella, pero no se finaliza enteramente en ella²⁶ sino que sobra. No es sólo *habilis* sino que es *sapiens*: “como somos técnicos y también pensantes, la relación entre el individuo y la especie no es menos problemática (cosa que no ocurre con ningún animal)”²⁷. Esto significa que en el hombre no hay solamente una apertura hacia fuera sino también una apertura interior, en sí mismo, porque el hombre es inidéntico. De ahí la

²⁰ Cfr. L. Polo “El hombre como hijo”, en J. Cruz (ed.), *Metafísica de la familia*, Eunsa, Pamplona, 1995, pp. 322, 326.

²¹ Cfr. L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 237-238; “Filosofar hoy”, p. 29.

²² L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 29.

²³ Cfr. L. Polo, *Una generalización coherente del planteamiento ecológico*, pro manuscrito, Pamplona, sin fecha.

²⁴ Cfr. L. Polo, *Ciencia y sociedad*, pro manuscrito, Pamplona, sin fecha.

²⁵ L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 237.

²⁶ Cfr. L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 238.

²⁷ L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 237.

justificación de la ética, porque la relación del hombre con su especie es crítica. Por ser personal, el hombre está abierto a la especie pero se distingue radicalmente de ella. El hombre se destaca de la especie sobrando. Que el hombre sea crítico en sí mismo significa que es el ser personal que no agota su especie. Es decir, a diferencia del ángel, el hombre se enfrenta al problema de la *intersubjetividad*: al problema de la relación con sus semejantes. De ahí por ejemplo, el problema de la marginación en sus diversas formulaciones: esclavitud, indiferencia, aislamiento, masificación, etc. Éstas manifiestan una mala solución a la relación de la persona con la especie, pues indican una pretensión de ser la única criatura espiritual, lo cual además –como señala Polo– es pecado²⁸. El hombre no está solo en el mundo sino que lo habita con otras criaturas libres en sociedad. El ser del hombre no se distingue sólo del ser del universo *ad-extra* sino que también *ad-intra* se distingue el *ser* de su *esencia*, lo cual plantea ya no sólo un problema ecológico sino ético, el de la convivencia social en el mundo.

El hombre se distingue radicalmente de Dios en tanto que Dios es su origen y destino. La distinción radical del hombre con Dios es su ser criatural: Dios es Creador y el hombre criatura. Ahora bien, como el hombre no es criatura única, se distingue del universo –en tanto que también criatura– por su ser personal, desde donde el Origen no sólo se advierte como el primer principio de identidad, sino que se descubre como persona²⁹. El hombre no es sólo una criatura, ni siquiera es sólo esencialmente libre, sino que además es libertad creada: libertad trascendental e íntima³⁰. Esta distinción teándrica permite descubrir el carácter de *además* del ser personal humano. Por ser libertad creada, el hombre está íntimamente abierto a Dios distinguiéndose radicalmente de Él. Que Dios sea origen y destino del hombre significa una tercera apertura en el hombre *más acá* de la apertura al universo o a la especie, una apertura al origen y destino visto éste como Persona. En tanto que libertad creada su relación radical con la Persona Divina “se alcanza como *posesión del futuro que no lo desfuturiza*”³¹ incluyéndose activamente libre –atópicamente– en Dios, avivando su búsqueda³². Esa inclusión y ese alcanzar que caracterizan lo que Polo llama el carácter de *además* pone de manifiesto que el hombre es íntimamente un ser crítico pues “*el ser personal no es, sino que será*”³³. Esta capacidad de abrir el futuro por encima de toda prefiguración, o mantenerlo como tal, muestra que el ser

²⁸ Cfr. L. Polo, *La persona humana y su crecimiento*, Euns, Pamplona, 1999, p. 92.

²⁹ Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 140.

³⁰ Cfr. L. Polo, *El acceso al ser*, p. 109.

³¹ L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 227.

³² Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 140.

³³ L. Polo, *Antropología trascendental*, I, pp. 234-237.

además significa no *acabar de ser*³⁴, o que su ser es crítico en tanto que Dios es su origen y de Él espera el destino. Sin Dios la criatura es nada, se desvanece³⁵. En el hombre el destinarse no está garantizado sino que es libre desde la llamada divina. Surge aquí una tercera distinción, si cabe decirlo, más auténticamente radical: el ser personal humano y el Dios personal.

El hombre es radicalmente distinto del universo, de su especie y de Dios. Desde estas tres distinciones jerárquicas se comprende la situación crítica del hombre: *hacia afuera* (*ad-extra*), la relación del hombre con el universo es crítica; *interior* (*ad-intra*), la relación del hombre con su especie (sí mismo y sus semejantes) es crítica; y por último *hacia adentro* (*ín-tima*), la relación del hombre con Dios es crítica.

La crisis es posible en el hombre por su radical condición dual. A diferencia de Dios el hombre no es un ser simple sino complejo, pero no es sólo complejo, sino que es *dual*³⁶, pues de lo contrario no cabría ni desajuste ni crisis³⁷. Si el ajuste continuo es propio de su estar en el mundo, entonces el desajuste aumenta su condición enigmática. El ser crítico descansa en la dualidad humana, y ésta en el ser *además*. Cuando el conocimiento humano es apertura, entonces su ser crítico se descubre como dual y la dualidad como libertad, lo cual invita a descubrirla con sentido desde la misma apertura, un sentido que evoca origen y destino. Se descubre el ser como criatura, y el ser criatural denota ser segundo; ser segundo es el carácter de *además*. Por eso en el hombre el ser dual es radical, “cuasi-trascendental”³⁸, y también por eso los aspectos duales son muy abundantes.

Como señala Polo, “en antropología es preciso profundizar en las dualidades humanas hasta alcanzar la dualidad radical”³⁹. En ese esfuerzo cabe destacar

³⁴ Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, pp. 222, 236-237.

³⁵ Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, p. 139. La Constitución *Gaudium et Spes* (n. 36) del Concilio Vaticano II lo expresa del mismo modo: “la criatura sin el Creador se esfuma”.

³⁶ “La introducción del tema de la unidad siempre es prematura en antropología. El uno no se puede buscar en el nivel de una dualidad como abarcante de sus miembros, pues esto suprimiría la dualidad superior. El intento de síntesis anula el rebrotar de dualidades más altas. Amputar la dirección ascendente de las dualidades humanas es una forma de reduccionismo”; L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 161.

³⁷ “Complejidad no es falta de unidad, sino una forma de unidad no simple o no idéntica”; L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 169. Un desarrollo de la complejidad del hombre y su relación con Cristo se encuentra en: I. Falgueras, *De la razón a la fe por la senda de Agustín de Hipona*, Euns, Pamplona, 2000, pp. 167-186.

³⁸ L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 158.

³⁹ L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 169.

tres dualidades en orden a la comprensión crítica del hombre: 1) *Dualidad trascendental*: al carecer de réplica el ser personal humano primeramente se dobla en sentido ascendente con el ser personal divino. Esta dualidad teándrica es la co-existencia *hacia adentro*. 2) *Dualidad esencial*: pero el ser personal humano no es sólo dual respecto del ser personal divino, sino que al disponerse según la propia esencia abre una segunda dualidad en la que ya no es el miembro inferior sino el superior. Ésta es la dualidad esencial superior: la co-existencia *interior*. 3) *Dualidad con el universo*: la esencia humana no es sólo dual con la persona, sino que también se dobla con un miembro inferior a ella que es la naturaleza⁴⁰. Esta dualidad es la co-existencia superior *hacia fuera*.

A estas tres dualidades podemos llamarlas *tipos de co-existencias* porque *penden* muy directamente del acto de ser personal humano caracterizando su ser co-existente en el tiempo. Aunque estas tres dualidades son las más destacadas, conviene aclarar lo siguiente: a) La dualidad del hombre con el ser del universo no agota la co-existencia, ni tampoco es la dualidad radical; si fuese así, parecería la tragedia personal a modo de naturalismo. b) La dualidad interior del hombre ser-esencia tampoco agota la co-existencia, pues la co-existencia social aunque es superior a la co-existencia del hombre con el universo, tampoco es la dualidad radical, pues la humanidad social no es el absoluto; si fuese así, parecería también la tragedia personal a modo de humanismo antropocéntrico. c) La dualidad del acto de ser divino con el ser personal humano es trascendental puesto que es desde esta dualidad desde donde se llega a Dios. Por esto, dualidad trascendental significa dualidad radical, porque sobre todo cada quién co-existe con Dios. Gracias a la absoluta superioridad de Dios, esta trascendencia no es un culminar sino que está siempre por alcanzar, por lo que también significa apertura radical. Por no haber otra dualidad más allá de ésta, la llamamos radical. Más allá de la dualidad significa identidad⁴¹.

⁴⁰ Como Polo sugiere —con muchas salvedades— a estas 3 dualidades más altas se puede corresponder los tres modelos trascendentales que sugiere Jesús Arellano: analógico, endológico y dialógico. Del mismo modo, como se mostrará más adelante, se podrían corresponder también las tres crisis radicales con las tres interpretaciones defectuosas de los modelos trascendentales: analéctico, endoléctico y dialéctico. Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, pp. 157-162; J. Arellano, *Los modelos ontológicos en la historia del pensamiento*, I Semana Andaluza de Filosofía, Málaga, 1979.

⁴¹ Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, pp. 166-173.

2. El doblez: la ruptura de la dualidad

Si “la alusión a las dualidades humanas destaca que es un puro sobrar”⁴², también es posible descubrir desde su ruptura la escasez. Una crisis antropológica significa fundamentalmente una *ruptura* de estas tres dualidades teniendo como origen la primera de ellas: una desvinculación íntima con Dios, con los demás hombres y con el universo. Por eso, podemos decir que una crisis antropológica es existencial, o mejor dicho, teándrica en el sentido de ruptura con su origen y destino. Ahora bien, la complejidad crítica que se genera desde el ser dual no se resuelve desde la misma complejidad⁴³, sino desde la dualidad⁴⁴. La conciencia crítica nos permite reconocernos en situación de esclavitud, de pérdida de la libertad interior. Esto es ya una gran ventaja, pues en el problema se vislumbra la solución. La conciencia crítica no es independiente de la tarea de superar la crisis⁴⁵. “Contra el doblez [...] está la integridad”⁴⁶. La complejidad exige *integración*: “sin integración es imposible afrontar la complejidad”⁴⁷. En este sentido se clarifica que el carácter crítico y complejo “es un dato” fruto de la condición dual del hombre y “no el problema. El problema es su integración”⁴⁸ desde la dualidad pues “el hombre no puede integrarse directamente a sí mismo”⁴⁹. La integración de las dualidades humanas es *ascendente y jerárquica*, y esto es un indicio del carácter de *además* de la persona humana⁵⁰. Si la

⁴² Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 166.

⁴³ El gran estudioso contemporáneo del problema de la complejidad es Edgar Morin. Para él “la complejidad es el desafío, no la respuesta... la complejidad no es sólo la unión de la complejidad con la no-complejidad (la simplificación); la complejidad se halla en el corazón de la relación entre lo simple y lo complejo por que una relación tal es, a la vez antagonista y complementaria”; E. Morin *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona, 1998, pp. 143-144. Morin muestra su perplejidad al detectar el problema sin encontrar solución ya que la antropología que propone como método no es trascendental y por lo tanto insuficiente: la transdisciplinariedad es contradictoria y no consigue trascender el sincretismo. La complejidad en Morin no es dualidad sino dualismo, de modo que no hay sitio en su pensamiento para la elevación. Cfr. E. Morin, *El método. La identidad humana*, Vol. V, Cátedra, Madrid, 2003.

⁴⁴ Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 158.

⁴⁵ “La detección del límite mental no es independiente de la tarea de superar el idealismo”; L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 15.

⁴⁶ L. Polo / C. Llano *Antropología de la acción directiva*, Unión Editorial, Madrid, 1997, p. 77.

⁴⁷ L. Polo, “La crisis de la universidad”, en VV. AA., *Universidad en crisis*, Prensa española, Sevilla, 1969, p. 12.

⁴⁸ I. Falgueras, *De la razón a la fe por la senda de Agustín de Hipona*, p. 182.

⁴⁹ I. Falgueras, *De la razón a la fe por la senda de Agustín de Hipona*, p. 175.

⁵⁰ Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, pp. 161-166.

complejidad como problema se resuelve desde la integración, entonces el problema del menguar de la libertad que se es, se resuelve desde la dualidad radical que es “*transcendens*” respecto de ella: la Persona Originaria⁵¹. Los problemas siempre se resuelven por *elevación*. Ya que “hombre creado es, a la par y sin solución de continuidad, hombre elevado”⁵², la solución al problema personal está siempre al alcance desde la apertura de dualidad radical. Resolver el problema de la libertad moderna, por tanto, significa apelar a los recursos más complejos del hombre y de la sociedad, a las dualidades superiores.

Una persona sola es un absurdo: la persona es apertura a otra. La persona humana no es solitaria y, en pensarse sola radica su crisis: el menguar de su ser *novum*, condición innovante en cuanto abierta por dentro al origen. En estricto sentido se es co-persona. El problema de la personal desvinculación íntima del hombre con el Dios personal se resuelve a partir del ser *además* –de la coexistencia radical– que en el hombre es elevación. Según la libertad, cada persona es un *novum* capaz de *redimir* el pasado en tanto es co-existente con las demás personas humanas y las divinas dando lugar a un *incremento* novedoso que no desfuturiza el futuro sino que lo franquea⁵³. El *método* que Polo descubre es la *persona* misma. Para un problema personal una solución personal; para un problema íntimo una solución interior. A esto es a lo que le teme buena parte del pensamiento contemporáneo, a acudir a recursos superiores más allá de *lo que hay (el haber)*, recursos que se salen de su dominio y control porque son libres –su propio ser personal–, porque no ofrecen garantías.

Si se habla de dualidad entonces “también se puede hablar de doblez”⁵⁴. A su vez “la doblez presupone la dualidad y sólo así es posible”⁵⁵. La doblez es el decaer de la dualidad, es decir, el caer de la libertad de alcanzarse en su destino. Ese doblarse en caída no es simplemente un error temático, sino la pretensión de sí y la decaída de la coexistencia humana como libertad: la *esclavitud interior*. Si la clave de la antropología es la dualidad entendida como el alcanzar de la libertad, entonces su defecto también es de interés antropológico, pues es éste el que da origen a los planteamientos dualistas que acuden a un tercer elemento para superar la disociación. Tal es el caso de la mediación, propia del idealismo

⁵¹ Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, pp. 159, 172.

⁵² J. F. Sellés, *Antropología de la intimidad: libertad, sentido único y amor personal*, Rialp, Madrid, 2013, p. 368.

⁵³ Cfr. J. F. Sellés, *Antropología de la intimidad: libertad, sentido único y amor personal*, pp. 231-233.

⁵⁴ J. F. Sellés, *Antropología de la intimidad: libertad, sentido único y amor personal*, p. 158.

⁵⁵ L. Polo, *El hombre en la historia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 207, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2008, p. 92.

dialéctico⁵⁶: tender un puente no es una solución para la dialéctica, sino que se exige una dialógica para su abandono. Decir que el hombre es dual no es un dualismo teórico. El dualismo no es dualidad⁵⁷, sino su exageración que la problematiza en exceso. Que el hombre sea dual significa que es apertura, es decir, que el hombre no es uno –no es idéntico, ni simple– y que tampoco tiene partes. Con el dualismo aparecen las partes, la fragmentación del hombre en partes que no encuentran unión, como la luz a través del caleidoscopio. Es decir, el dualismo aparece con el doblez entendido éste como la ruptura de la dualidad, pues en lugar de distinguir sus dos miembros los separa; por eso de la doblez se desprende todo reduccionismo antropológico, toda fragmentación que es crisis. “A diferencia del dualismo”, la dualidad “no tiene prisa por resolver la complejidad”⁵⁸. Por este motivo, el universo puede ser comprendido analíticamente, pero el hombre no, porque al separarlo en partes se pierde. El universo lo conocemos distinguiendo analíticamente, a los seres vivos distinguiendo sistémicamente y al hombre lo conocemos distinguiendo en dualidad⁵⁹. “Por eso, se debe investigar la vinculación de la pluralidad de dualidades [...] incluso en el orden del ser; por eso se habla de co-existencia trascendental”⁶⁰.

No toda doblez implica una caída de carácter trascendental. Debido a la abundancia de dualidades en el hombre la doblez puede presentarse a muchos niveles y su complejidad dependerá de cuán íntima sea la dualidad doblada en caída. Por ejemplo, desde la dualidad esencial se puede encontrar la falta de veracidad al hablar, la irresponsabilidad y la ruptura del compromiso, las cuales son rémoras que se oponen a la integridad ética desde la cual es posible el valor añadido y el crecimiento esencial⁶¹. Formas derivadas y decaídas de la dualidad son: la disparidad, la encrucijada, la oscilación, la ambigüedad, la hipocresía, el disimulo, el fingimiento, el solapamiento y, sobre todo, la mentira⁶². “El error es más disculpable que la mentira; la mentira, la doblez, no es disculpable nunca.

⁵⁶ Cfr. L. Polo, *El hombre en la historia*, p. 92.

⁵⁷ Cfr. R. Yepes, *Fundamentos de Antropología. Un ideal de la existencia humana*, Eunsa, Pamplona, 2009, pp. 27-28. Sobre el dualismo alma-cuerpo, cfr. J. I. Murillo, “Dualidad versus dualismo. Una aproximación crítica a algunos planteamientos del problema mente-cuerpo”, *Studia Poliana*, 2008 (10), pp. 193-209.

⁵⁸ A. Rodríguez-Sedano, “Co-existencia e intersubjetividad”, *Studia Poliana*, 2001 (3), pp. 9-33.

⁵⁹ Sobre las limitaciones del método analítico, cfr. L. Polo (2003), *Quién es el hombre*, pp. 42-62.

⁶⁰ L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, p. 159.

⁶¹ Cfr. L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, p. 101.

⁶² Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 158; *El hombre en la historia*, p. 92.

Todos nos equivocamos, todos somos un poco insensatos, y por otra parte a veces pensamos que la teoría no sirve para nada”⁶³.

En términos de teoría del conocimiento la doblez significa *oscilación*. La oscilación es la codicia de la pretensión preponderante que trueca el disponer a su servicio en uso sin control borrando la distinción entre el núcleo del saber y el *logos*. Así entendida la oscilación significa entregar el destino a la naturaleza en cuanto a virtualidad; es decir, oscilación significa el olvido de la persona y, por lo tanto, de la distinción real. El oscilar es la confusión de la unificación que separa negando en detrimento de la distinción⁶⁴ y el crecimiento⁶⁵. El oscilar del *logos* en detrimento de la unificación cognoscitiva es la pretensión de sí, que excluye toda dependencia del conocer personal: desvanecerse y renacer⁶⁶. Aunque en *El acceso al ser* Polo se limitó a la consideración gnoseológica del *logos* en orden al núcleo del saber que es la persona, hizo notar la correspondencia antropológica del trueque del disponer a favor de la naturaleza como olvido de la persona y su consecuente incapacidad de Dios: “El trueque de la disposición en uso incontrolado es naturalismo, olvido de la persona. El olvido de la persona es la abdicación de su destino y, como tal, egoísmo. El egoísmo es impaciencia e imprudencia. El tema tiene indudable relevancia ética. Tiene también importancia para la filosofía de la religión, pues es obvio que en la entrega a su naturaleza la persona queda perdida e incapaz de saber de salvación”⁶⁷. Se trata pues no sólo de un problema gnoseológico sino de una *oscilación existencial* que se vincula directamente con el problema moderno del *capax Dei*, pues si el hombre desde la libertad que es renuncia a Dios, su conocimiento oscila doblándose en caída hacia su naturaleza, y entonces entra en crisis. Si el hombre no es capaz de Dios, entonces busca desesperadamente la réplica en sí mismo o en el cosmos pretendiendo sacralizar la criatura. Afirmar que el hombre no es capaz de Dios es la *mentira íntima*. En este sentido la oscilación es indicio de perplejidad y de egoísmo, y el egoísmo es frustración y pobreza ontológica.

El contagio y la multiplicación de la oscilación existencial moderna en la historia es una hipertrofia generalizada del pensamiento que nos ha situado habitualmente en el enmarañamiento de la conciencia y la pérdida del ser, lo cual significa la instalación histórica en el límite⁶⁸. En Ockham ya hay oscila-

⁶³ L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, p. 83.

⁶⁴ L. Polo, *El acceso al ser*, p. 61.

⁶⁵ La oscilación como crisis del conocer personal manifiesta oscurecimiento del axioma C de la teoría del conocimiento y, como consecuencia, también del axioma D, pues el crecimiento depende de la unificación.

⁶⁶ Cfr. L. Polo, *El acceso al ser*, p. 63.

⁶⁷ L. Polo, *El acceso al ser*, p. 61.

⁶⁸ Cfr. L. Polo, *El acceso al ser*, pp. 293-294.

ción existencial⁶⁹; en Descartes es manifiesto su olvido de la trascendentalidad del ser⁷⁰ y cabe decir asimismo que Hegel sucumbe en la perplejidad pues “el idealismo no es simplemente un error temático, sino una decaída de la coexistencia humana como libertad”⁷¹. La libertad decayendo de alcanzarse en su destino es lo que hemos denominado crisis personal o antropológica, la cual da lugar a lo que Polo –siguiendo a Heidegger– denomina *el ocultamiento histórico del ser*⁷². Por ser esta crisis nuestra situación histórica, sólo en la misma historia puede también superarse abriendo paso al crecimiento histórico, pues, como hemos dicho antes, la doblez indica dualidad, la crisis del crecimiento. Perder el ser –como también se ha señalado– además de un problema gnoseológico es existencial porque “es a la vez, para la libertad, situación de pérdida *en* el ser”⁷³, de modo que no hay más remedio que, junto con el alcanzar de la libertad, se emprenda también la tarea de superación del estadio cultural⁷⁴. Ése es el proyecto poliano del abandono del límite mental; que más que dar el salto a la presencia divina “tiene más bien el carácter de remedio de una insuficiencia presencial, que es debida a la primera caída”⁷⁵ y también a las caídas posteriores.

Si la libertad trascendental –en tanto que el acto más intenso de la libertad humana– es la aceptación de ser libertad creada, su rechazo es una caída libre en el error. Se trata de una confusión de la libertad trascendental con la de espontaneidad, que prima al yo sobre el trascender, a la potencia sobre el acto, abriendo espacio al principio del resultado. A este rechazo del ser criatural de la libertad humana se le puede llamar *caída ontológica*, la cual no puede ser nunca radical, pues la absoluta negación del ser criatural es falso e imposible⁷⁶. Mientras tanto, en ese negarse como criatura la pretensión de sí –el *seréis como dioses*– busca encumbrarse corrigiendo el universo y dando lugar a la ciencia del bien y del mal. “En este proyecto el hombre se separa de Dios, actúa solo, por su cuenta, y no se apoya ni espera en Él. Aquí está la razón formal primordial del pecado: la blasfemia, la escisión, la soberbia presuntuosa, la muerte de la esperanza, la soledad”⁷⁷.

⁶⁹ Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, Eunsá, Pamplona, 2006, pp. 117, 145.

⁷⁰ Cfr. L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, Eunsá, Pamplona, 2007, p. 261.

⁷¹ L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 15.

⁷² Cfr. L. Polo, *El acceso al ser*, p. 293.

⁷³ L. Polo, *El acceso al ser*, p. 295.

⁷⁴ Cfr. L. Polo, *El acceso al ser*, p. 295.

⁷⁵ L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, p. 51.

⁷⁶ Cfr. L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, p. 216.

⁷⁷ L. Polo, *Antropología trascendental*, II, Eunsá, Pamplona, 2010, p. 197.

A partir del pecado original se registra una quiebra del conocer práctico del hombre, que rompe su relación pacífica con el universo. Mientras que la ciencia del bien y sólo del bien es lo propio de la dualidad con el universo, la ciencia del mal y del bien es una quiebra que no sienta *distinción* sino más bien *diferencia* y, por lo tanto, conflicto, dando lugar a la dialéctica como cumbre de este conocer quebrado. Mientras que la primera es la ciencia del bien en cuanto incrementable⁷⁸, la segunda es la de la pesimista supervivencia en la escasez de bienes. De esta ciencia del bien y del mal surge una ética de mínimos, una política de la resolución de conflictos, una economía de administración de recursos, etc. Una vez cerrada la fuente de actividad humana, la productividad social y transformación del cosmos en mundo se vuelven altamente problemáticas: escapar de los efectos perversos parece imposible. “La interacción humana sufre quiebras en la historia en la medida en que se pretende un actuar aislado o prepotente”⁷⁹.

Efectivamente, para Polo, “si se profundiza en la crisis de la humanidad, se concluye que consiste esencialmente en el pecado, que atraviesa la historia humana desde su comienzo”⁸⁰. En el momento de la primera caída, la especie humana se reducía a Adán y Eva, por lo que su caída fue una caída de todo el género humano. Esta caída existencial se correspondió con una crisis antropológica donde la escisión del acto de ser personal de los primeros hombres se desvinculó del ser divino por el rechazo de su ser criatural y el declive de la libertad de alcanzarse en su destino. Sin embargo, en nuestra situación nos encontramos en una agudización prolongada del pecado a través de los últimos siglos como lo ha señalado repetidamente el Magisterio de la Iglesia con claridad a partir del Concilio Vaticano II, refiriéndose muy concretamente a la “situación” o las “estructuras de pecado”⁸¹. Nuestra situación crítica de la sociedad contemporánea es equivalente a la *situación de pecado*⁸². De ahí que una crisis

⁷⁸ Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, pp. 166-167.

⁷⁹ L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 199.

⁸⁰ L. Polo, “La sofística como filosofía de las épocas de crisis”, *Acta Philosophica: revista internazionale di filosofia*, 2009 (18, 1), p. 122.

⁸¹ Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis*, Vaticano, Roma, 1987, n. 36.

⁸² “Ahora bien, la Iglesia, cuando habla de *situaciones* de pecado o denuncia como *pecados sociales* determinadas situaciones o comportamientos colectivos de grupos sociales más o menos amplios, o hasta de enteras Naciones y bloques de Naciones, sabe y proclama que estos casos de *pecado social* son el fruto, la acumulación y la concentración de muchos *pecados personales*. Se trata de pecados muy personales de quien engendra, favorece o explota la iniquidad; de quien, pudiendo hacer algo por evitar, eliminar, o, al menos, limitar determinados males sociales, omite el hacerlo por pereza, miedo y encubrimiento, por complicidad solapada o por indiferencia; de quien busca refugio en la presunta imposibilidad de cambiar el mundo; y también de quien pretende eludir la fatiga y el sacrificio, alegando supuestas razones de orden superior. Por lo tanto,

antropológica en nuestra situación se asemeja a una nueva caída en tanto que significa un nuevo ocultamiento del ser personal humano, que por ser tan generalizado no se distancia mucho de la primera caída.

Desde un individualismo ampliamente extendido resulta difícil comprender a la persona como ser dual, reduciéndose más bien a ser crítico. Esa *nueva caída ontológica* es un rechazo generalizado de la sociedad contemporánea, ya no sólo de su ser criatural, sino más aún en nuestra situación, de ser hijo⁸³. “El ser humano no es un individuo –un indiviso–, sino una realidad sumamente compleja [...] El hombre tiene que aprender a serlo. Pero este aprendizaje puede fracasar, es decir, conducir al *desajuste* de las dimensiones de su ser. Dicho desajuste ocurre siempre que el hombre reduce el ámbito de sus intereses, reducción inevitable en el aislamiento que comporta pretender vivir como mero individuo, que sólo mantiene relaciones de intercambio de medios con los demás”⁸⁴. En términos psicológicos la crisis es la caída en el subjetivismo como situación⁸⁵: el hombre moderno ha dejado de interesarse por Dios para concentrarse en sí mismo.

Aunque si bien, esta situación se agudiza cada vez más –y “en estos decenios ha aumentado la *desertización* espiritual”⁸⁶–, “una tragedia ontológica es imposible: lo último, lo más importante, no puede ser lo trágico”⁸⁷. De ser así, no hay escapatoria al absurdo, y, al ser éste una postura vital de cerrazón, indica en su crisis la apertura como referencia. El pecado y la crisis antropológica están íntimamente vinculadas en tanto que son una *escisión trascendental* de la intimidad humana con respecto a la co-existencia con Dios. Si la tragedia aparece en la vida humana es “porque el hombre peca precisamente por desvinculación del coexistir, por querer no coexistir. El pecado original es un pecado contra la co-existencia. Es querer vivir solo: desobedecer a Dios y actuar sin Él, rompiendo la comunidad con Dios. Y quien habla de comunidad habla de co-existencia; desde el punto de vista de la persona, comunidad significa co-existir”⁸⁸. Efectivamente, si la crisis antropológica se vincula al pecado, es imposible ajena al co-existir trascendental, pues es precisamente su versión negativa: “En el desierto se vuelve a descubrir el valor de lo que es esencial para

las verdaderas responsabilidades son de las personas”; Juan Pablo II, *Reconciliatio et paenitentia*, Vaticano, Roma, 1984, n. 16.

⁸³ Cfr. L. Polo, “El hombre como hijo”, p. 322.

⁸⁴ L. Polo, “El hombre como hijo”, p. 323.

⁸⁵ Cfr. L. Polo, *La persona humana y su crecimiento*, p. 28.

⁸⁶ Benedicto XVI, *Homilía de la Misa de inauguración del Año de la Fe*, Vaticano, Roma, 11 de octubre de 2012.

⁸⁷ L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 117.

⁸⁸ L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 117.

vivir; así, en el mundo contemporáneo, son muchos los signos de la sed de Dios, del sentido último de la vida, a menudo manifestados de forma implícita o negativa”⁸⁹, es decir, de modo crítico. Si en Ockham encontramos el origen de esa nueva caída, en Hegel la caída –siendo la misma, pero crónica– es de alta complejidad crítica, pues la detección del límite es clara, así como la deficiencia del método que Hegel propone. Ésta es la utilidad del idealismo para el abandono de la crisis: su detección⁹⁰.

La dignidad humana está en el coexistir con Dios –en esa primera dualidad que hemos señalado antes–, por lo que la escisión trascendental es la propia pérdida de sí y la renuncia a la Providencia quedando a la propia merced. Conviene decirlo taxativamente: que el hombre sea dual significa que sin Dios el hombre se *nadifica*⁹¹, pues Dios le “hace ser. Pecar consiste en el aislamiento, en el romper la propia vocación expresiva que está fundada en la conversación universal. Dios escucha todo. Escuchar es dar dignidad a las cosas. Al hombre lo reúne, le hace estar consigo, la conversación con Dios. El hombre que abandona el Infinito se pierde a sí mismo y queda a merced de sus rabinos, apartado de sí”⁹². Esta ruptura es la *soledad existencial*.

El hombre contemporáneo es el hombre escindido, desgarrado por dentro, el hombre *solo*. Al ser la co-existencia con Dios la fuente de toda la actividad en el hombre, al escindirse trascendentalmente se disponen también a escindirse en cascada todas las demás dualidades a modo de una *entropía del sentido*. La ruptura del hombre con el universo, con los demás hombres y consigo mismo encuentran su origen en la escisión trascendental. De ahí la alta problematización de nuestra situación: estamos en una crisis de crisis –una crisis crítica– donde es el propio ser el que está en juego. En *lo* necesario no hay sitio para la crisis. La crisis sólo es posible en libertad. Que el hombre sea un ser crítico indica que es persona, una persona que es libertad trascendental. Detectar el ser crítico como indicio de libertad es el comienzo de la esperanza. La esperanza que se pone en marcha es la esperanza en perfección lo cual invita a abandonar la noción de perfección como definitiva.

La libertad trascendental indica dualidad respecto del Origen; la libertad esencial, respecto de la especie y la libertad técnica, respecto del universo. La comprensión de la crisis no *sólo* como *lo que somos* ni en la que *estamos* significa haber detectado el problema desde su raíz, pues, como se ha dicho, desde una antropología trascendental la persona es *además*: la persona que yo soy no

⁸⁹ Benedicto XVI, *Homilía de la Misa de inauguración del año de la fe*.

⁹⁰ Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 15.

⁹¹ Más aún, al aislarse con respecto de Dios, no sólo se *nadifica* sino que se *nadiefica*, pues teniendo nombre no hay quién lo pronuncie.

⁹² L. Polo, *Lecciones de psicología clásica*, Pamplona, Eunsu, 2009, p. 298.

se reduce a *lo que soy*, sino que es apertura al ser que *seré*, a ser más de lo que soy. La persona es un *quién*, es llamada a *ser más*⁹³. Si el ser del hombre es personal y la persona es *además*, entonces el hombre no se reduce a su ser crítico sino que es *además* de la crisis que *es*. Lo anterior no significa de ningún modo un “nuevo reduccionismo antropológico” a favor del espíritu y en detrimento del cuerpo. Desde el ser personal comprendido como *además* es posible integrar por elevación las múltiples dimensiones del hombre iluminando su sentido trascendental. De modo que si se pregunta: ¿a qué reduccionismo conviene que renunciemos? Hemos de responder: a todos, porque el hombre es irreductible; el hombre no es una cosa, ni tampoco es el propio tiempo. El hombre es una persona humana, un espíritu en el tiempo.

Mientras que la ruptura de la dualidad radical es una pretensión de ser único, o lo que es lo mismo, de ser primero, el ser dual denota que el hombre es *ser segundo*. El hombre no se reduce al universo, sino que le da sentido. Si al ser del universo se le puede llamar existencia, el ser del hombre es co-existencia en tanto que es *además* del ser primero: “el co-existir no se reduce al existir –con el que co-existe–; es una ampliación del existir”⁹⁴. Que el hombre sea *ser segundo* no significa que sea secundario, sino que es directamente creado y no proviene del universo: segunda criatura. Un crear desde el Origen es siempre original, de modo que la segunda criatura no se identifica con la primera, sino que es *además* de la primera, lo cual es superior en el ser, pues la creación desde el Origen no puede declinar, sino que es más porque no es necesaria, sino que es libre en cuanto que *además*⁹⁵. Distinguiéndose del ser del hombre, es el universo el que tiene sentido en el hombre. Segunda criatura significa libertad creada. El *ser segundo* no puede ser el único ser, sino que precisamente su ser excluye la unicidad⁹⁶. Ser libertad creada significa co-existencia con la pluralidad personal Original, pues la libertad creada es la inclusión atópica en la máxima amplitud. Esto es la dualidad trascendental. De modo que el “ser creado es radical en el hombre” o el “para el hombre, ser creado equivale a ser dual”⁹⁷ no puede ser el axioma central de la antropología, pues su solo ser cria-

⁹³ “El ser del hombre es capaz de ser irrestrictamente mayor de lo que es (o llegue a ser) en cualquier momento de su crecimiento”; I. Falgueras, *De la razón a la fe por la senda de Agustín de Hipona*, p. 173

⁹⁴ L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 29.

⁹⁵ Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 26.

⁹⁶ Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 29.

⁹⁷ S. Piá-Tarazona, *El hombre como ser dual*, Eunsa, Pamplona, 2001, p. 148. Con esto no se quieren descartar los descubrimientos de la investigación de Piá-Tarazona, sino indicar que en este asunto hay un error que, como es natural en asuntos tan delicados, se extiende a varios asuntos de su trabajo que es necesario rectificar. Me refiero concretamente a los axiomas de la antropología trascendental que propone (pp. 147-155).

tural no excluye la unicidad a pesar de proponerse voluntaristamente. Lo distintivo del hombre no es su ser criatural, pues el hombre se distingue del universo como criatura. Lo distintivo en el hombre es ser criatura segunda, de modo que la dualidad se refiere a su *ser segundo* y no a su ser criatural. Predicar la dualidad en el hombre a partir de su ser criatural es voluntarismo, pues la distinción que de ahí se hace entre el hombre y el universo no es desde el Origen. La filosofía no surge por el mero deseo de proseguir evitando la reiteración⁹⁸, sino que se abre camino “sobre todo resolviendo dificultades que salen al paso”⁹⁹.

El hombre no es sólo criatura, que el hombre sea libertad creada es *ser además*. “Ser persona creada se distingue del Ser Originario, que es exclusivamente Dios, y del ser como persistencia, que no es persona. Para ser persona humana es menester *ser además*. *Ser además* cumple todas las condiciones del ser creado, pero no como persistencia, sino añadiéndose. Persistir significa no dejar que aparezca la nada; *ser además* es abrirse íntimamente a ser sobrando, alcanzándose: más que persistir, significa acompañar, intimidad, *co-ser*, *co-existir*”¹⁰⁰. De modo que desde la distinción real ser-esencia no se clarifica lo suficiente la distinción del hombre como criatura, sino que sólo se incoa. Lo distintivo del hombre no radica en las dualidades inferiores (esencial y con el universo), sino en la dualidad trascendental con Dios, pues el hombre se distingue más de Dios que del universo¹⁰¹. Si se centra la atención en la dualidad trascendental, se descubre al acto de ser personal humano como *además y además*: la actuosidad respecto del Origen. Este descubrimiento significa el abandono de la desesperación, pues indica que el error de la libertad no es definitivo, sino que, al co-ser con el Origen, el ser *además* no se cansa de *ademasear*.

⁹⁸ Cfr. S. Piá-Tarazona, *El hombre como ser dual*, pp. 29-37.

⁹⁹ L. Polo, *Introducción a la filosofía*, p. 9.

¹⁰⁰ L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 137.

¹⁰¹ A mi modo de ver, Piá-Tarazona centra su atención en la distinción real del ser con la esencia y no así en la distinción del ser personal humano con el Origen Cfr. S. Piá-Tarazona, *El hombre como ser dual*, pp. 25-26. Piá-Tarazona no manifiesta haber reparado lo suficiente en que la cumbre del pensamiento de Polo es la noción de *además* en tanto que co-acto actuoso hacia el Origen. Por eso el carácter de *además* de la persona humana no se distingue lo suficiente de Dios –y por lo tanto del universo– como *además y además*, es decir, su *estructura donal*. Por lo anterior, no basta con detectar que “la mejor manera de alcanzar la radicalidad del acto de ser humano es su creación” (p. 39), sino que es conveniente descubrir la creación del ser personal humano como *creante*, es decir, novedosamente vocante hacia el Origen: actividad pura que es amor de misericordia donde no cabe cansancio. De otro modo se predica una distinción que no *realea*. No basta con “conocer que soy creado”, ni siquiera el sentido de la creación de mi ser, sino su ser amoroso que me revela la intimidad del Creador como Amor que no renuncia a seguir recreando. De otro modo la esperanza se oscurece y el error de la libertad se presenta insalvable.

El origen de la condición crítica del hombre es el pecado original como primera doblez trascendental. Por ser un ser dual (donde no se identifican esencia y acto de ser) hay posibilidad en el hombre de ser crítico y, por lo tanto, de ser creciente en tanto que *además*. Las crisis en el hombre oportunan el crecimiento, aunque no lo garantizan. El problema de la crisis moderna es muy concreto: la prolongada detención colectiva del crecimiento; es decir, el estacionarse de toda una sociedad (Occidente) en la condición crítica. De ahí la perplejidad de la que habla Polo. Se trata de una “situación” de pecado generalizada. Situarse en el pecado es *sólo detenerse*. Prolongarse en la sola detención desespera. Una sociedad detenida por siglos es una sociedad desesperada (sin esperanza).

Significa la renuncia a la dualidad trascendental como *ser segundo*. Es la reducción de la *libertad creada* a la *sólo* criatura al considerar superior la dualidad acto de ser-esencia sobre la dualidad acto de ser personal-Persona Original. Esto equivale a renunciar a ser hijo. Por eso dice Polo: “La libertad está en lo más profundo de mi ser. Primariamente, es el *esse hominis*. Libertad creada, propia del que se sabe hijo de Dios. Tal libertad se pierde si se niega el carácter filial, es decir, cuando se pretende ser autor de sí mismo, autorrealizarse, transformándola así en una libertad indeterminada, que no se destina”¹⁰². La doblez trascendental indica dualidad con el Origen, indica que se es trascendentalmente hijo –y no categorial o predicalmente hijo–. Sin embargo, la tragedia no es la última palabra, pues distinto del yo, la persona no sólo se desdobla decayendo sino que, como transparencia que es, la persona se trueca en búsqueda hacia adentro: “se busca una réplica de la transparencia que trasciende hacia dentro a la transparencia creada: es la transparencia del Hijo de Dios”¹⁰³.

3. La detención del crecimiento

El *olvido del ser* (*Seinsvergessenheit*)¹⁰⁴ ha sido detectado principalmente por Martin Heidegger, para el cual se trata del “olvido de la diferencia entre el ser y lo ente”¹⁰⁵. Para el filósofo alemán la esencia del ser es su propio olvido¹⁰⁶.

¹⁰² L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, p. 215.

¹⁰³ Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 208.

¹⁰⁴ Cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2009; *La Carta sobre el Humanismo*, Alianza, Madrid, 2000.

¹⁰⁵ Cfr. M. Heidegger, *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid, 1996, p. 329.

¹⁰⁶ “El olvido del ser forma parte de la esencia del ser velada por el propio olvido. Forma parte tan esencial del destino del ser que la aurora de este destino comienza como desvelamiento de lo presente en su presencia”; M. Heidegger, *Caminos del bosque*, p. 329.

De ahí que Polo afirme que “la perplejidad –*Verlegenheit*– es recabada ya en el lema de *Sein und Zeit*, y su olvido es denunciado como mera anestesia y superficialidad”¹⁰⁷. Esto se debe a que la comprensión que Heidegger tiene del olvido del ser es estrictamente metafísica. De modo que, si el ser se reduce al tiempo, el hombre –para Heidegger– no puede ser distinto al ser, sino que se incluye en él como prisionero, por lo que en Heidegger no hay distinción entre el ser del universo y el ser del hombre. Si esto es así, para Heidegger el hombre es tan “pastor del ser”¹⁰⁸ como su prisionero. En una situación así la desesperación más que incoada, es inexorable.

Lo que Heidegger llama también *ocultamiento histórico del ser* tiene su origen en el decaer del alcanzarse en su destino propio de la libertad personal extendida en un pueblo o una cultura en cuanto que ella manifiesta la unión de una crisis individual y social. Se trata de un largo periodo de perplejidad y escasez –no sólo de los recursos disponibles, sino de la obturación de la fuente de los recursos–, pues en el decaer de la persona está también la pérdida en la esencia humana. Tal ocultamiento histórico sólo *en* la historia –aunque no *desde* la historia– puede también superarse¹⁰⁹.

En esta línea, es innegable cierta continuidad de Polo al proyecto de Heidegger¹¹⁰ en tanto que apunta de nuevo a la radicalidad del ser (*energeia*) como lo propio del filosofar, afirmando que su decadencia ha consistido precisamente en la platónica primacía de la esencia sobre el acto de ser. A esto Heidegger lo denomina la desontologización del ser. Efectivamente, “nuestra situación es la de estar perdidos en el ser”¹¹¹. Sin embargo, la comprensión de Polo del olvido en tanto que ocultamiento manifiesta una comprensión del ser más allá de la Heidegger, pues descubre el olvido como *ocultamiento que se oculta*. Es decir, Polo no sólo detecta la crisis de la modernidad, sino que además abandona la situación crítica al descubrir que la crisis en nuestra situación no es sólo un olvido del ser, sino un olvido del ser *además* del ser del universo, lo cual significa “*detectar el límite del pensamiento de tal forma que quepa abandonarlo*”¹¹². Mientras Heidegger no consigue escapar del ser único que se ha olvidado, Polo, en cambio, rompe el monopolio metafísico¹¹³ descubriendo al hombre como *ser segundo* en tanto que *además*, abriéndose paso ante la detención y perplejidad

¹⁰⁷ Cfr. L. Polo, *El acceso al ser*, p. 140.

¹⁰⁸ Cfr. M. Heidegger, *Cartas sobre el humanismo*, p. 47.

¹⁰⁹ Cfr. L. Polo, “La sofística como filosofía de las épocas de crisis”, p. 113; *El acceso al ser*, p. 293.

¹¹⁰ Cfr. I. Falgueras, “Heidegger en Polo”, *Studia Poliana*, 2004 (6), pp. 7-48.

¹¹¹ I. Falgueras, “Heidegger en Polo”, p. 39.

¹¹² L. Polo, *El acceso al ser*, p. 148.

¹¹³ Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 166.

moderna. La co-existencia relacional que propone Heidegger es trascendentalmente distinta a la de Polo, pues la primera es auto-referencial¹¹⁴, mientras que la segunda es apertura al Dios personal.

Para Heidegger el “ser se repliega a su esencia” por lo que “cae la diferencia respecto a lo ente” y “queda olvidada”, y con ella también “se borra hasta la primera huella de diferencia”¹¹⁵. Si la que con Polo hemos llamado dualidad esencial se oscurece, para aclararla sólo podemos acudir a una dualidad superior, la dualidad trascendental a la que no le es propio sólo aclarar, sino transparentarse arrojando luz a la dualidad esencial. De este modo, para Polo “el que se oculta” es una apelación a la ampliación trascendental del ser desde el descubrimiento de una crisis antropológica: el ocultarse que se oculta. El “ocultamiento” no pertenece al ser extramental, sino a la mente¹¹⁶; por su parte el “que se oculta” no pertenece a la mente sino al agente de la mente: el acto de ser personal que es el carácter de *además* de la mente. De modo que la tragedia de la filosofía que apunta Heidegger no consiste sólo en una desontologización, sino además, y sobre todo, en una despersonalización: un ocultarse del ocultamiento del ser personal. A la pregunta: “¿Por qué se introduce el olvido en el hombre?” Polo responde: “Por una fractura en el curso de la vida. Sólo si es quebradiza y sometida al imperio del tiempo, puede la vida humana dejar al margen la verdad”¹¹⁷. Por lo mismo, la propuesta de Polo para abandonar esta situación crítica está más allá de la *aletheia* heideggariana¹¹⁸, pues no se reduce a la claridad, que al desocultar reflexivamente *coram homine* no escapa del *fatum*¹¹⁹, sino a una *trasparencia* abierta por dentro que ‘transparentea’ por ser el propio ser personal que *co-es* con el ser divino. ¿Por qué el olvido de ser se puede vencer? Porque el ser no es sólo necesario sino además libre, el ser *co-es* libertad. Porque el ser es además persona: verdad personal que no se reduce a ser sino que será.

En Heidegger hay una exageración metafísica de la condición temporal humana que le conduce al pesimismo. Aunque, efectivamente, la historia como

¹¹⁴ “El Dasein no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del Dasein implica entonces que el Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser”; M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 32.

¹¹⁵ M. Heidegger, *Caminos del bosque*, p. 329.

¹¹⁶ Cfr. L. Polo, *El ser*, Eunsá, Pamplona, 1997, p. 166.

¹¹⁷ L. Polo, “Prólogo” en R. Yepes, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsá, Pamplona, 1993, p. 18.

¹¹⁸ Cfr. M. Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en *Caminos del bosque*.

¹¹⁹ Cfr. L. Polo, *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*, Eunsá, Pamplona, 2012, pp. 129-130.

especial situación temporal tiene su origen en el pecado original¹²⁰, para Heidegger la total “historia del ser comienza con el olvido del ser” lo que significa omitir la antehistoria –y por lo tanto la posthistoria– alejándose del axioma cristiano fundamental: “en el principio era el Verbo”¹²¹. Como se puede ver, desde esta postura la esperanza no tiene cabida y el solipsismo es inevitable. En cambio, detener la atención en el “que se oculta” del ocultamiento significa descubrir la crisis como personal en tanto que oscurecimiento de la transparencia que se es. En Polo, descubrir el ser crítico del hombre como ruptura de su ser dual es “propone[r] un método cuya exposición consiste en llevar el pensamiento hasta su *límite*, para detectar el límite en condiciones tales que quepa *abandonarlo*”¹²², pues entiende el límite como “un cierto ocultamiento que el pensamiento lleva consigo, y que se oculta en la misma medida en que el pensamiento se objetiva. Dicho brevemente, se sugiere como noción de límite: el ocultamiento que se oculta”¹²³. Por esto, la sola detención en el límite equivale a la situación crítica como declive del ser personal en tanto que libertad.

Si “el abandono del límite, a su vez, equivale a la consideración del límite mismo como método”¹²⁴, también el abandono de la situación crítica equivale a la consideración de la crisis como método. Polo detecta la crisis antropológica en condiciones de abandonarla al considerar la crisis como *método* en tanto que *caída* de su carácter de *además*: el *ademasear* que mengua. Por lo anterior, la crisis antropológica –en tanto que límite– “adquiere valor de tema precisamente en su abandono, es decir, al ser abandonado y no antes. Pero en cuanto tema, el límite (la situación crítica) es estricta vía de acceso”¹²⁵, pues en efecto –parafraseando a Polo–, ¿de qué otro modo podría dejar de estar oscuro el oscurecer de la persona?: abandonarlo no es volverse de espaldas a él ni negarlo, sino ser *ademasear* además de la situación crítica. Por eso si la crisis antropológica no es susceptible de consideración metódica –la que estriba en su abandono– la filosofía no puede tenerla temáticamente en cuenta y entonces la libertad trascendental no pasa de ser naturaleza. Si “la perplejidad puede servir para establecer contacto con el límite”¹²⁶, la desesperación puede servir para el contacto con la crisis personal, pues si en términos de libertad el oscurecerse que se oscurece –en tanto que crisis personal– es equivalente al ocultamiento que se oculta, también lo es al límite, porque en Polo perplejidad, presencia mental,

¹²⁰ Cfr. L. Polo, *El hombre en la historia*, p. 83.

¹²¹ *Juan*, 1, 1.

¹²² L. Polo, *El acceso al ser*, p. 9.

¹²³ L. Polo, *El acceso al ser*, pp. 9-10.

¹²⁴ L. Polo, *El acceso al ser*, p. 10.

¹²⁵ L. Polo, *El acceso al ser*, p. 10.

¹²⁶ L. Polo, *El acceso al ser*, p. 12.

límite y ocultamiento que se oculta son equivalentes¹²⁷, y aunque son nociones metafísicas responden a una interpretación de la trascendentalidad del ser “que mira a rebasar su valor metafísico y a extenderla a la antropología”¹²⁸.

Antropológicamente hablando, ¿en qué consiste el olvido del ser personal? En un giro íntimo que prima el dar sobre el aceptar como pretensión de identidad con el Ser divino. El olvido del ser no es sólo el olvido del ser metafísico, sino además y sobre todo del ser personal, un *olvido de la estructura donal del ser*: olvido del don en tanto que aceptar donal. Este giro íntimo es el *miedo teándrico* en el que la propia persona pretende ser *como dios* renunciando a ser *hijo*. Este olvido es la conculcación de la persona como *axioma puro*¹²⁹. El olvido del ser personal consiste también en “entregar el destino personal a la naturaleza en cuanto virtualidad”; es decir, una subordinación que “comporta el olvido de la distinción entre persona y naturaleza, puesto que la pretensión preponderante se apodera del disponer y se confunde con él”¹³⁰. Lo dicho anteriormente se comprende en la medida en la que se ve que el abandono del límite mental en una de sus dimensiones *no* es independiente de las demás. Lo cual no significa que no se distingan, sino que las distintas dimensiones del abandono del límite, siendo simultáneas, se abandonan en distinto grado jerárquico según la apertura de la propia persona que lo abandona. Se trata, pues, de dimensiones distintas de un mismo abandono y, por lo tanto, inseparables. Así se explica también que el ocultamiento del límite¹³¹ —en detrimento del abandono— es la crisis antropológica, de la cual se desprenden en nuestra situación multitud de crisis en las diversas dualidades inferiores, dando lugar a lo que hemos denominado *alta complejidad crítica*.

El ser es real. En el hombre el ser es la persona que se es y no una idea, como sostiene el idealismo y, con él, pasiva o activamente, la sociedad contemporánea. La persona que yo soy es real, es mi persona. Reconocer que el ser personal no es una idea, permite ver también *que se oculta*, o mejor dicho *que se oscurece* (y *que oscurece que se oscurece*). La “oscuridad de fondo comporta [...] la imposibilidad de salir”¹³², lo cual permite equiparar la perplejidad al os-

¹²⁷ Polo señala que “hay razones suficientes para aceptar que la perplejidad debe reducirse a la presencia mental. Lograda esta reducción, aparece con fuerza que la presencia mental equivale exactamente al límite mismo, esto es, al ocultamiento que se oculta”; L. Polo, *El acceso al ser*, p. 13.

¹²⁸ L. Polo, *El acceso al ser*, p. 14.

¹²⁹ Cfr. L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, p. 283; J. F. Sellés, *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid, 2006, p. 14.

¹³⁰ L. Polo, *El acceso al ser*, p. 61.

¹³¹ Sobre los modos de ocultamiento del límite mental, cfr. L. Polo, *El ser*, pp. 27-58.

¹³² L. Polo, *El acceso al ser*, p. 124.

curecimiento del saber¹³³. A la luz del método del abandono del límite mental, el límite en cuanto crisis es el *oscurecimiento que se oscurece*. La conciencia crítica en este sentido significa detectar que el ser se oscurece sin detectar el *que oscurece que se oscurece*, lo cual es equivalente a detectar la crisis personal en tanto que oscurecimiento del ser sin estar en condiciones de abandonar la crisis, en tanto que se oscurece que se oscurece, porque no se descubre a la persona que se es como *además luz transparente*. La conciencia crítica como *sola* oscuridad es propia del que detecta la crisis sin condiciones de abandonarla, del que ha llegado tan sólo a tocarla sin librarse de ese contacto, incapaz de despegarse¹³⁴. Lo propio de esta situación es, pues, detectar *la* crisis sin descubrir el *quién* de la crisis, descubrir el ser crítico sin percatarse de su ser dual: *que oscurece que se oscurece*. Efectivamente, la desesperación en tanto que valoración negativa de la libertad¹³⁵ es que se oscurezca el oscurecer. El oscurecimiento que se oscurece desespera.

A partir de la conciencia crítica aparece el *problema puro*, es decir, “advertir a qué obedece”¹³⁶ el problema en el que nos encontramos; esto es: advertir la causa trascendental del problema, reduciéndolo a la causa misma sin que ésta desaparezca. Para la conciencia crítica la crisis en tanto que problema puro se reduce a la causa, pero no una causa causada, sino una causa *in finitum* con la cual significa “algo más grave que una detención, a saber, el renacimiento de la perplejidad”¹³⁷. Por el contrario, si el problema puro se detectara como causa causada, entonces se descubriría como criatura¹³⁸, lo cual significa la detección del límite en vías de abandonarlo, pues “adentrarse en la máxima amplitud exige no sólo no detenerse en el comienzo, sino también no asentarse en el *haber* (lo que hay), no introducirlo”¹³⁹. Por eso Polo insiste en que “es menester decidirse a la crítica radical del haber”¹⁴⁰ abandonándolo, pues asentarse en *lo que hay* implica una renuncia al carácter de *además*. Desde una lectura antropológica “el problema puro es el problema del dentro”¹⁴¹ lo cual es el ocultamiento del límite¹⁴² y de nuestra actual situación crítica. Si se rechaza el monismo, se ve pues que el problema del dentro no se trata sólo del dentro de ser extramental

¹³³ Cfr. L. Polo, *El acceso al ser*, pp. 29-32.

¹³⁴ L. Polo, *El acceso al ser*, pp. 10, 126-127.

¹³⁵ Cfr. L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, p. 220.

¹³⁶ L. Polo, *El ser*, p. 228.

¹³⁷ L. Polo, *El ser*, p. 231.

¹³⁸ Cfr. L. Polo, *El ser*, p. 231.

¹³⁹ L. Polo, *El ser*, p. 231.

¹⁴⁰ L. Polo, *El ser*, p. 294.

¹⁴¹ L. Polo, *El ser*, p. 229.

¹⁴² L. Polo, *El ser*, p. 220.

sino sobre todo del ser *además*. A la luz de la crisis como problema puro se pone de manifiesto que los problemas se resuelven por elevación, pues “una unificación compleja no puede llevarse a cabo según los unificados, pues ello no pasaría de ser una suplantación”¹⁴³, como sucede en la simetría moderna. Dicho lo anterior se puede ver que en estricto sentido el problema puro no es real.

A la pregunta sobre “¿cómo se oculta el ser?” Polo responde “supliendo al ser. Al suplir al ser, el límite se cifra consecutivamente en la ignorancia”¹⁴⁴. Y ¿qué es suplir? “Suplir es suponer”¹⁴⁵. *Lo que hay (el haber)* es la presencia mental que suple al ser. Esto es que la suposición de que *sólo hay* —el objeto— suple al *ser personal* oscureciéndolo como *además*. El *además* se alcanza si se abandona la suposición del objeto. La sacralización del yo o del universo es pretender suplir al ser divino —suponiéndolo— por el ser criatural. “Si se supone, ya no se puede decir *además*, porque suponer es fijar. Pero el *además* es un acto completamente actuoso, no actual; y, por tanto, libre. Aquí el acto se mantiene; y al estar en el mantenimiento, es inagotable”¹⁴⁶. Ese suponer en tanto que fijar es un detenerse, pero ¿quién se detiene? La persona, el ser *además*. La suposición así entendida es una solución prematura al problema de la complejidad crítica del hombre, que lo único que consigue es aumentar aún más la complejidad, pues el *sólo detenerse* es desistir dando paso irremediamente a los efectos perversos. Al suponer se desfutura el futuro, pues suponer es “resolverse como saber en anterioridad”¹⁴⁷. En esta situación la esperanza no puede aparecer sino que *está* oscurecida. La *sola* detención es la suposición, y si se supone se abandona el carácter de *además*. Que el carácter de *además* se distinga de la *detención* significa que “la coexistencia no se detiene, no llega a término (esencial) o, como suelo decir, la coexistencia *carece de réplica*: esa carencia es la esencia del hombre”¹⁴⁸. Si la coexistencia no se detiene en tanto que culmen del crecimiento, la sola detención en tanto que declive del crecimiento tampoco puede ser definitiva.

El ser *además* es el crecimiento personal como *operosidad* del acto de ser, pues “como la co-existencia es solidaria con el carácter de *además*, no es fija y, por tanto, puede incrementarse. Dicho de otra manera, la persona no crece hasta co-existir desde una instancia previa, sino que crece en tanto que co-existe”¹⁴⁹. El ser *además* no hace referencia al crecimiento esencial, sino que es su fuente,

¹⁴³ L. Polo, *El ser*, p. 19.

¹⁴⁴ L. Polo, *El acceso al ser*, p. 294.

¹⁴⁵ L. Polo, *El ser*, p. 55.

¹⁴⁶ L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 202.

¹⁴⁷ L. Polo, *El acceso al ser*, p. 20.

¹⁴⁸ L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 189.

¹⁴⁹ L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 236.

y como tal no puede ser menos creciente. Como señala Polo: “En rigor, lo que llamo crecimiento en la esencia es *crecimiento en el esse*, y eso es el carácter de *además*, que no puede dejar de crecer, pues de otro modo se consumaría según la actualidad”¹⁵⁰. Crecer es ser cada vez más: *además*.

El crecimiento no es un asunto exclusivo de la esencia humana y mucho menos de su cuerpo. Durante la embriogénesis no hay gasto de tiempo del ser vivo, sino que el tiempo juega a su favor y la organización creciente es enteramente ventajosa; “en su dimensión espiritual también el hombre es un ser creciente, con una doble diferencia respecto del organismo: que puede crecer o decrecer, entrar en pérdida; y que ese crecimiento es irrestricto, no tiene límite”¹⁵¹. Mientras que, como fruto del pecado original, la clave de la enfermedad y la muerte biológica –como crisis natural– es la necesaria detención del crecimiento orgánico¹⁵²; la clave de la crisis antropológica es la sola detención libre del ser personal. Detectar la sola detención del crecimiento es estar en condiciones de abandonarla y liberar trascendentalmente a la enfermedad y a la muerte de su carácter necesario e inevitable abriendo paso a la vida del más allá desde el más acá. Por eso señala Polo que “la muerte del hombre es debida al límite mental. Morir no significa no ser, sino *no hay*”¹⁵³. Este ser *más acá* de la situación no desfuturiza el futuro, sino que es apertura a la esperanza. El crecimiento personal es el *además y además*, un crecimiento de acto a más acto, a más actuosidad.

Este crecimiento se puede llamar *teándrico* por ser la gratuidad divina la que eleva desde su apertura al acto de ser personal humano en tanto que actuoso. Es teándrico por la expansión desde dentro al meterse ampliándose sólo posible al incluirse atópicamente en la máxima amplitud. El problema del dentro se clarifica al mirar el propio meterse de la intimidad que la máxima ampliación expande. Que el crecimiento personal, por ser teándrico, se corresponde con el crecimiento cristiano lo explica el mismo Polo también en términos teológicos: “En la fusión entre el don renovador y la responsabilidad de realizarlo, ¡una vez más!, según uno mismo, consiste el vivir cristiano. Cristo, que es nuestro propio renacer, ha de expansionarse a través de nuestro pensamiento y habla, de nuestros afectos y obras. La detención de este proceso sería, pura y simplemente, la

¹⁵⁰ L. Polo, *Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona, 2007 p. 158.

¹⁵¹ L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, pp. 108-109.

¹⁵² Por ser dual, la naturaleza caída daña también a la esencia. Desde la esencia no es posible abandonar la *sola* detención, pues aunque la esencia no se detiene necesariamente, tampoco “encauza la co-existencia porque no mantiene la no desfuturización”; L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 190.

¹⁵³ L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 233. Cfr. *Curso de teoría del conocimiento*, III, Eunsa, Pamplona, 2006, p. 318.

exclusión de Cristo en el hombre. A una, somos Cristo y Cristo es en nosotros. A una, recibimos su fuerza y a ella hemos de atenernos. El fracaso de Cristo sólo sería nuestro propio fracaso; nuestra pérdida sería perder a Cristo porque, en definitiva, El es nuestra única ganancia”¹⁵⁴. Desde el crecimiento teándrico la pérdida es ganancia. Así entendido el abandono no es dialéctico con el límite, sino que más bien es dual pues es *lo* abandonado.

Del mismo modo que la enfermedad sólo se explica con referencia de la salud, así es también la crisis, la cual indica referencia al crecimiento. Caer en pérdida es la *sola detención*, o, lo que es lo mismo, conformarse con *lo que hay*. La *sola detención del crecimiento* es la definición de la crisis antropológica¹⁵⁵: *detener-se*. Mientras que el hombre se ocupa “de no detenerse como además”¹⁵⁶, el ser del universo persiste, pues como hemos dicho la detención no es lo propio del ser personal, sino de la presencia. La *sola detención del crecimiento* es el ocultamiento del límite mental suponiendo al ser personal, lo cual es el caer ontológico. La detención es un establecerse en la conservación del sobrar; es decir, una clausura en la miseria, pues esta conservación es pura provisionalidad¹⁵⁷. Es una reducción del espíritu a su situación temporal. Trascendentalmente hablando la crisis antropológica es la *sola detención* y el crecimiento teándrico es el *insistente*¹⁵⁸ abandono del límite.

Para los griegos la noción de crisis significa *stato*. La palabra “estática” viene del griego *στατικός* (*statikós* = estacionario), y éste de *στατός* (*statos* = estar parado en equilibrio). El detenerse no es autorreferencial, es incomprensible sin el crecer, pues de otro modo, ¿detenerse de qué? Mientras que el detenerse es pasivo, desde la libertad trascendental el crecimiento personal es nativo, porque

¹⁵⁴ L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 272.

¹⁵⁵ Nótese que no se trata de una detención cualquiera sino de la *sola detención* y *nada más*. La *sola detención* se distingue de la demora creciente, la cual –por ser un descenso que no excluye el ascenso, sino que “sube y baja”– no es una situación crítica sino que, aunque “aparenta cierta aporía”, es “metalógica de la libertad”; J. García, “La metalógica de la libertad y el abandono del límite mental”, *Studia Poliana*, 2008 (10), pp. 9-10.

¹⁵⁶ L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 137.

¹⁵⁷ Cfr. L. Polo, *El acceso al ser*, p. 22.

¹⁵⁸ La *insistencia* indica la actuosidad del carácter de además que “no tiene nada que ver con una culminación”; cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 124. “Esta noción pone a salvo a la existencia humana, entendida como libertad, de las veleidades a las que sucumbe en algunas ocasiones, a la vez que une el carácter personal y colectivo de la existencia humana. Apunta también a la vinculación entre los planos natural y sobrenatural. Tal línea de investigación ya fue emprendida por Gregorio de Nisa, padre griego del s. IV, que entiende la esperanza como *epéktasis*, palabra griega con la que se denomina el carácter creciente de la tensión hacia Dios. De acuerdo con ello, la sustancia espiritual inmaterial escapa a todo confín y se renueva constantemente”; L. Polo, “La sofística como filosofía de las épocas de crisis”, p. 122.

el ser *además* es acto actuoso, lo cual significa que “es un acto creciente suscitado por la llamada del destino”¹⁵⁹. La apertura u obturación del acto no es potencia alguna sino que es su propia condición actuosa. No es de extrañar que ya Platón previera que una sociedad que es *sólo* Estado es una sociedad en crisis¹⁶⁰ pues *stato* no sólo significa detención, sino también conflicto, guerra civil y fragmentación interna. Que el hombre es *lo que hay* –la *sola* detención– es la postura propia de un pesimismo teo-antropológico. El trilema moderno¹⁶¹ es en definitiva un callejón sin salida: la *sola* detención. Se trata, en términos radicales de una única postura: la desesperación.

Sin embargo, que el hombre sea *además* significa que su ser es esperanzado por ser apertura a la Esperanza. Si el acto de ser personal *co-es* con el ser divino es entonces un ser esperanzado desde la Esperanza con la que co-existe. Así entendida la *sola detención del crecimiento* es una definición no definitiva, pues tiene como referencia el ser *además* que *co-es* con Dios, el cual está más allá de cualquier definición¹⁶². La pretensión de una definición definitiva de nuestra situación es la desesperación que dice basta¹⁶³, que se conmensura con el límite¹⁶⁴. El carácter de *además* es una negativa a detenerse. La desesperación es el *problema puro*, un problema sin solución, porque es el problema del dentro. El problema puro es el resolverse desde el problema mismo, lo cual no resuelve nada. Los problemas se resuelven por elevación. ¿Cómo se entiende la detención del crecimiento físico? Sólo desde el crecimiento esencial. Y ¿el de la esencia? Desde el crecimiento personal. Y ¿el de la persona? Desde el Ser personal divino que es *transcendens* al entero sobrar¹⁶⁵, pues ser Origen es mucho más que cualquier comenzar, ya sea persistiendo o alcanzándose¹⁶⁶.

A cualquier nivel crecer significa *aumentar la distinción*, ya sea la reproducción diferencial de la embriogénesis a nivel orgánico, o el perfeccionamiento de las facultades a través de los hábitos operativos a nivel esencial, o el transparentar del conocer personal a nivel trascendental. Así, al crecer trascendentalmente el hombre aumenta su distinción con el universo, con los demás hombres y sobre todo con Dios. Del mismo modo, la *sola detención* es el decrecer en tanto

¹⁵⁹ I. Falgueras, *Hombre y destino*, Eunsa, Pamplona, 1998, p. 71.

¹⁶⁰ Cfr. Platón, *República*, Gredos, Madrid, 1987.

¹⁶¹ Cfr. L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, pp. 77-80; *Quién es el hombre*, pp. 28-30; *Sobre la existencia cristiana*, pp. 146-148.

¹⁶² Lo anterior responde a la profunda inquietud de Heidegger manifiesta en el segundo párrafo de la introducción a *Ser y tiempo*, cfr. p. 23.

¹⁶³ Cfr. Agustín de Hipona, *Sermón 168*, 18.

¹⁶⁴ Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 199.

¹⁶⁵ Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 172.

¹⁶⁶ Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 133.

que disminución de la distinción, que, a nivel orgánico es la enfermedad y la muerte, a nivel esencial el error y el vicio, y a nivel trascendental es el oscurecimiento del ser personal en relación al Dios personal. La *sola detención* abre paso a la aparición del ser como único: decaer en el monismo retrocediendo dramáticamente a Parménides¹⁶⁷. Si vitalmente hablando filosofar es distinguir – y sobre todo co-distinguirse-con–, entonces el oscurecimiento de la distinción es el inicio de la muerte de la filosofía y, con ella, del filósofo.

La *sola detención* no es un decrecer en tanto que retroceso, sino que es detenerse y *nada más*. La crisis del ser además no es un retroceso sino la detención en tanto que dejar de crecer. Ser además crecimiento irrestricto no permite afirmar en el hombre la permanente situación crítica, aunque ciertamente no excluye esta situación, sino que al atravesarla de sentido la *abandona*. Las crisis son crisis de crecimiento, y, en cuanto se comienza el crecimiento, se comienza a superar la crisis. Pero, precisamente por su actuosidad, el acto de ser *además* es un insistente comenzar que al no detenerse no cesa de abandonar su ser crítico siendo más aún *además*. Así entendido el crecimiento personal es un insistente abandono de la situación crítica del hombre y, por el contrario, la prolongada detención en la situación es el decrecimiento de la persona, el decaer de su actuosidad. A mayor detención, mayor crisis y menor distinción trascendental. Pero precisamente por ser el decaer de actuosidad propio de su ser actuario, la crisis no tiene la última palabra, pues el hombre, más que crítico, es *además*. Polo señala que la crisis en la que hoy se encuentra Occidente es la más grande de la historia. ¿Por qué? Porque es la detención más larga y extensa del crecimiento personal, que, al no superarse, se agrava cada vez más en complejidad, hasta convertirse en insoportable y desesperante.

La oportunidad de nuestra altura histórica es el descubrimiento del ser personal; sin embargo, al ser una oportunidad, la aceptación de este descubrimiento no es necesaria sino que es una propuesta libre. Lo anterior permite que, sin decaer la libertad personal, el conocimiento del propio ser personal pueda quedar *ignoto*, pues por la propia situación personal no se alcanza a ver la oportunidad y el beneficio que otorga. “Ignoto significa lo otro de lo ya pensado, lo que todavía se desconoce”¹⁶⁸. Quedar ignoto “es que el ser se da por supuesto”¹⁶⁹. Esto es así en la línea del inteligir pero no necesariamente en la línea del amar, pues, al ser un favor el *darse cuenta*, “no es imprescindible *darse cuenta* de dicho favor en la vida espiritual ordinaria; por eso, insisto, abandonar el límite mental es la propuesta de un filósofo; el mundo humano goza de cierta autonomía

¹⁶⁷ Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 30.

¹⁶⁸ L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, III, p. 304.

¹⁶⁹ L. Polo, *El acceso al ser*, p. 84.

práctica”¹⁷⁰. Así se puede ver que al quedar ignoto lo que se oculta es el límite sin necesidad de que se oculte también el ser. En estricto sentido quedar ignoto “es la evasiva de la cuestión del límite”¹⁷¹ por considerar irrelevante “lo que todavía se desconoce”¹⁷²; el *además* de *lo que hay*. *Lo que hay* es distinto de *sólo hay*. El *sólo* es el decaer de la libertad trascendental hacia el *haber*. En el *sólo haber* hay una renuncia al *además*; en *lo que hay* el *además* queda ignoto¹⁷³.

4. Teoría de la crisis antropológica: el carácter de *sólo*

La teoría antropológica de Leonardo Polo equivale tanto a una metafísica de la libertad como a una metafísica de la persona humana en tanto que distingue al ser personal humano del ser del universo descubriendo su carácter de *además* como *co-acto* con el acto de Ser divino. Lo anterior significa la exigencia de romper el monopolio de la metafísica como filosofía primera situando también a la *antropología* como *trascendental*. La profundización en el carácter de *además* ha llevado a Polo a proponer una ampliación de los trascendentales metafísicos abriendo espacio a los trascendentales personales. Concretamente, Polo ha propuesto cuatro trascendentales personales que se distinguen suficientemente entre ellos sin dejar de ser todos co-actos entre sí con el acto de Ser divino: *coexistencia*, *libertad*, *conocer* y *amar personales*. Esto significa que la dualidad trascendental es también dual: una tetra-dualidad hacia dentro.

Por lo anterior, desde la propuesta filosófica de Polo, el descubrimiento de la crisis en nuestra situación como una crisis antropológica tiene un *status* trascendental. Como hemos aclarado antes, la crisis antropológica es primeramente una *desvinculación* del co-existir con el Ser personal divino. También se ha mostrado que tal desvinculación es el *decaer* de la libertad trascendental hacia la esencia humana. Por su parte, el decaer en tanto que remitir al límite es un *oscurecimiento* que oscurece la transparencia del conocer personal. Por último, la *escisión* del amar personal es fruto del miedo a soltarse de sí olvidando la estructura donal del ser personal que se es. Por ser estos trascendentales perso-

¹⁷⁰ L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 223.

¹⁷¹ L. Polo, *El acceso al ser*, p. 84.

¹⁷² L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 223.

¹⁷³ “Si se advierte que *sólo hay*, lo ignoto a su vez lo hay: cabe suponer lo ignoto en cuanto que tal expresión “*sólo hay*” es desvirtuada al pretender fijarla ópticamente en el carácter presuntamente definitivo del hecho, o si se pierde de vista la infinitud operativa de la inteligencia”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, III, p. 304.

nales co-actos y convertibles entre sí, a este defecto se le puede llamar *des-co-actividad trascendental*. Por ser cuatro los trascendentales personales esta des-co-actividad es cuádruple también en correspondencia con cada uno de ellos. Al amar personal se corresponde por defecto el *miedo teándrico*¹⁷⁴. Al conocer personal se corresponde por defecto la *mentira íntima*. A la libertad personal se corresponde por defecto la *esclavitud interior*. Y a la co-existencia personal se corresponde por defecto la *soledad existencial*. Esta tetra des-co-actividad trascendental es la crisis antropológica que nos sitúa personalmente en un régimen de atardecer: la soledad. Si la actitud propia de la coexistencia es la apertura, la de la soledad es la obturación. Si la actitud propia de la libertad es ser inconforme, la de la esclavitud es la del conformista. Si la actitud propia del conocer personal es la búsqueda, la actitud de la mentira íntima –la detención de su crecimiento– es la pereza espiritual que tiene fundamentalmente dos posturas: la parálisis y el activismo. Se trata de los dos tipos de miedo, o las dos posturas ante un problema: la del *perplejo* y la del *fugitivo*. A ellas se opone la actitud del buscador que *se lanza hacia delante*¹⁷⁵. Si la actitud propia del amar personal es la generosidad, la del miedo teándrico es el egoísmo.

Ahora bien, si el ser *crítico* indica ser *además*, entonces el déficit de la libertad trascendental se puede corregir; es decir, “no se excluye que [la persona] rectifique”¹⁷⁶. El carácter de *además* es un insistente amanecer, un perpetuo comenzar y recomenzar que indica la *inagotabilidad* del ser personal humano. Por eso, dice Polo que “«cuando una puerta se cierra, otra se abre», ensayo y error, hipótesis y verificación, son otras expresiones que arrojan alguna luz sobre esta característica, a la que llamaré también *inagotabilidad*. No es fácil entender con justeza la dualidad humana; al contrario, en ella estriba una de las mayores dificultades de la antropología”¹⁷⁷.

Desde la antropología trascendental se renueva el carácter de la filosofía como vida, pues “en la investigación de tal *antropología* se pone enteramente en juego el propio investigador y, en consecuencia, también la propia *felicidad*

¹⁷⁴ “El ateísmo tiene una razón fundamental: el miedo. ¿Por qué califico el ateísmo como una cobardía existencial o espiritual? Porque el miedo es consecuencia, en este terreno, de que la criatura está más cerca de la nada que de Dios. El «extra-nihilum» establece una distinción menos importante que el «ad extra». Para el acercamiento a Dios es necesaria una osadía suprema, un supremo coraje que es la raíz misma del valor humano”; L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 148.

¹⁷⁵ San Pablo lo señala en primera persona: “Olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante, corriendo hacia la meta”; *Filipenses*, 3, 13.

¹⁷⁶ L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, p. 101.

¹⁷⁷ L. Polo, *El hombre en la historia*, p. 92.

y *destino* personales”¹⁷⁸. “La teoría es una forma integradora de vida” que, al ser “una cantera personalizada y no sólo un bagaje de ideas”¹⁷⁹, compromete personalmente al filósofo en el filosofar. El conocer personal no es ajeno a la propia persona que somos, sino que nos compromete existencialmente: “la libertad la podemos advertir –o, mejor, alcanzar, pues el modo de conocerla no es ajeno al modo de serla– en nosotros mismos”¹⁸⁰. Por eso, al ser nuestra situación una crisis antropológica, el filosofar significa una comprensión teórica de nuestra propia situación vital. Así, el éxito del filosofar hoy está no sólo en el descubrimiento de una teoría de la persona, sino también, y por lo tanto, de su tragedia. Una teoría antropológica realista es también una teoría de la crisis antropológica. Así, es claro que la teoría antropológica propuesta por Polo tiene que establecer a su vez una teoría del error antropológico, pues pretender conculcar la persona como axioma puro no sólo es una equivocación gnoseológica sino también vital. La antropología trascendental, además de ser una teoría de la libertad, tiene que ser también una teoría del error de la libertad, porque el hombre no siempre se abre al Origen, sino que también se puede obturar. Las caídas humanas son una experiencia común y abundante especialmente en nuestra situación. Es evidente que una teoría de la libertad debe dar una explicación de su defecto: el mal¹⁸¹. Efectivamente, “el hombre puede fallar”; entonces, a pesar de ser personalmente libertad, “puede temer no alcanzarla”¹⁸².

La explicación de la soledad existencial como muerte del ser personal conduce a Polo hasta el misterio de la Santísima Trinidad, pues, o se descubre el ser amoroso de Dios, o es imposible escapar al mal como un absurdo. Por eso, en último término, la antropología trascendental de Polo es cristocéntrica¹⁸³. La crisis antropológica fuera del misterio cristiano no tiene de ninguna manera sentido. El sufrimiento entendido como carencia de sentido afecta no sólo a la voluntad –a modo de pereza– o a la inteligencia –a modo de perplejidad–, sino a la persona como acto de ser, al hombre por entero¹⁸⁴.

¹⁷⁸ J. F. Sellés, *Antropología para inconformes*, p. 14.

¹⁷⁹ L. Polo, *La persona humana y su crecimiento*, p. 92.

¹⁸⁰ L. Polo, *Persona y libertad*, p. 250.

¹⁸¹ Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, I, Eunsá, Pamplona, p. 28.

¹⁸² L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, p. 282.

¹⁸³ “Mi postura definitiva no es antropocéntrica, sino cristocéntrica”; L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, p. 24. Y también señala que, para “dotar de sentido al dolor humano, habría que abordar una antropología *teándrica*, para resolver suficientemente este problema”; L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, p. 285.

¹⁸⁴ “La falta de sentido afecta ante todo a la voluntad, como dimensión de la esencia humana, pero también a la capacidad de amar propia del acto de ser humano, al que llamo co-acto aten-

El dolor es el problema puro como pura aporía, como contradicción, como un problema irresoluble. En tanto que es además de la creación distinguiéndose de ella, la Cruz de Cristo ofrece una solución al problema del dolor. El Amor divino –que es dialógico– atraviesa de sentido el dolor humano como realidad contradictoria porque está por encima del principio de contradicción. Es así como el *teandrismo* resuelve el defecto de la libertad creada: desde la Redención –elevación– como algo más que creación. La Cruz hace al dolor trasparente resolviendo su condición enigmática, de modo que conviene ponerla en la cumbre de todas las actividades humanas¹⁸⁵. Los problemas se resuelven por elevación unificando, y la elevación es nuestra destinación en Cristo¹⁸⁶. A la luz de lo anterior se puede descubrir que el carácter dual del hombre, por ser teándrico, es, en última instancia, *triádico* en congruencia con la estructura del amor (dar, aceptar, don) y con el decaer como pecado (perdonar, arrepentimiento, perdón)¹⁸⁷. Decir que la estructura triádica está al alcance del hombre es decir que el hombre es *capax Dei*: que el hombre *juega* en la intimidad divina¹⁸⁸.

Para comprender esto se hace necesario “insistir en la consideración de la primariedad del ser”¹⁸⁹ el cual –a la luz de la ampliación poliana– no se reduce a una investigación metafísica, sino, además, antropológica. Como Polo sugiere, en ninguna de dichas investigaciones “se debe abandonar el axioma de la prio-

diendo precisamente a su constitutiva relación con otro. El mal afecta a dicha relación: es un factor que aísla al hombre”; L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, p. 286.

¹⁸⁵ Cfr. L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, pp. 288-289.

¹⁸⁶ “Nuestra destinación nos unifica. Si en Cristo es la asumisión la que unifica, en nosotros es la respuesta a llamada o elevación, pero ésta se consigue únicamente, aunque sobradamente, con la gracia de Cristo [...] La integración se alcanza por la destinación [...] permit[iendo] el más alto perfeccionamiento del mundo, de los demás y de sí mismo”; I. Falgueras, *De la razón a la fe por la senda de Agustín de Hipona*, p. 184.

¹⁸⁷ Desde el ser triádico del hombre se puede comprender el aceptar como darse sin perderse, lo que abre el horizonte a la comprensión de la contemplación y la santidad personal. Esta noción es de una gran profundidad; sin embargo, no es el momento de ampliarla. El problema del ser triádico del hombre con respecto a su ser dual lo detecta Sellés; sin embargo, no ofrece solución. Cfr. J. F. Sellés, *Antropología de la intimidad: libertad, sentido único y amor personal*, pp. 131-132.

¹⁸⁸ “La estructura triádica del amor personal, que se manifiesta en el regalo, es una sugerencia muy clara de la Trinidad divina. Cabe decir que los miembros de esta estructura son el dar, el aceptar y el don, los cuales se pueden apropiar a cada una de las tres personas divinas: el dar caracterizaría al Padre, la aceptación sería propia del Hijo y el don, del Espíritu Santo. Como ya se ha dicho, en el cristianismo la estructura triádica del amor personal tiene una traducción humana. El amor entre Dios y las criaturas permite un desarrollo peculiar, atendiendo a lo que la teología tradicional llama *perichóresis* o *circumincessio*”; L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, pp. 350-351.

¹⁸⁹ L. Polo, *Persona y libertad*, p. 249.

ridad del acto” viendo no sólo los primeros principios como acto, sino, también, “ver en qué sentido la libertad es acto –y acto primero, radical, y, por tanto, trascendental–, y de qué manera se convierten con ella otros trascendentales que resultan de esa ampliación”¹⁹⁰. La prioridad del acto no corresponde en exclusiva al ser principal o ser primero. Si “la persona es el axioma puro”¹⁹¹, lo es porque es *ser segundo*: ser *además* distinto del principal, en tanto que es también criatura, y distinto también del Ser divino, que es Origen. Así, se puede extender la prioridad del acto más allá del ser principal ampliándola también al ser *además*. Si esto se entiende y no se abandona este axioma clásico que prioriza al acto sobre la potencia, entonces se puede ver –parafraseando a Polo– que la teoría que propone establece ya en principio el significado del error de la libertad: no atenerse al axioma puro, sino, por el contrario, vivir al margen de él, oscureciéndose íntimamente. Y, por supuesto, puede objetarse: ¿y cómo es posible oscurecer el axioma que se es si es axioma? Pues habrá que decir que el oscurecimiento no puede ser absoluto¹⁹², pues entonces la persona dejaría de ser y eso no es posible, ya que al ser el ser personal humano, *dado* no puede renunciar a su ser, sino sólo a *ademasear* desde el ser *además*, cayendo en pretensión de ser *solo*: la soledad personal.

Sin embargo, de un planteamiento axiomático de una teoría antropológica se debe esperar no sólo que explique el error personal, sino que lo haga sin faltar a la esperanza¹⁹³, pues de otro modo no puede ser una teoría antropológica de la persona como libertad trascendental. Si el ser personal no es ajeno a la cumbre del conocer, sino que justamente es la persona misma que se es, lo que Polo señala en referencia a la teoría del conocimiento también es transferible en algún grado a la antropología: “Una teoría que dé razón del error ha de dar también las posibilidades de rectificación. La rectificación del error tiene que estar en la axiomática; en otro caso la axiomática no sirve. Si la axiomática afirma que el error consiste en su conculcación, ha de señalar también los peculiares factores y las precisas modalidades de dicha conculcación. Por ello mismo, no será imposible el salir del error”¹⁹⁴. Y continuamos señalando junto con Polo: “Con esta observación la impresión de dogmatismo se atempera bastante, porque dogmático es el que se aferra a una postura y descalifica en absoluto las otras. Una axiomática interpretada dogmáticamente diría: todo el que no piense

¹⁹⁰ L. Polo, *Persona y libertad*, p. 250.

¹⁹¹ “La persona es el *axioma* puro: axioma significa lo de más valor. Es lo superior sin más. No hay nada superior a la persona creada más que la persona divina”; L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, p. 283.

¹⁹² Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, I, p. 28.

¹⁹³ Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, I, p. 28.

¹⁹⁴ L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, I, p. 28.

así (y claro, esta axiomática no todos la han descubierto ni parece que la ejercen) incurre en equivocaciones irreversibles”¹⁹⁵.

Si, efectivamente, la rectificación tiene que estar en la axiomática misma, esta axiomática debe ser abierta y ajena a cualquier dogmatismo maniqueo que, en un asunto tan radical como el ser, sólo puede desembocar en un dualismo puro. Desde este planteamiento, la propuesta del axioma puro como carácter de *además* cumple de un modo adecuado con la exigencia de incluir la rectificación en la misma axiomática: como ya se ha dicho, el ser *además* es lo más ajeno al dualismo y a cualquier reducción dogmática. La rectificación personal es posible por *ademasear*, pues “la axiomática no excluye el incremento”¹⁹⁶, sino que éste es precisamente su clave.

Polo sintetiza “los caracteres más importantes de [la noción de] axioma: que su contrario es falso y que goza de una intrínseca necesidad. Esa intrínseca necesidad requiere la necesidad del antecedente, si lo tiene. En el caso del conocimiento humano el antecedente es la persona humana”¹⁹⁷. Efectivamente, que el hombre no es trascendentalmente libre es falso, y, que lo es, es intrínsecamente necesario por no ser Origen sino *además*. Que el hombre es libertad se conoce necesariamente, aunque por ser la libertad su propio ser es posible oscurecer el conocer: oscurecerse. Efectivamente la persona humana en tanto que libertad antecede al conocimiento humano, y a su vez la persona humana es antecedita por el Origen. Se trata de una necesidad no necesitante que justifica el ser axiomático de la persona por no ser ésta Original. Su necesidad descansa en su ser criatural. Que la libertad es creada significa tanto que es *en compañía* (co-existencia libre con Dios) como que es *dada* (que haber con *lo que hay*, *lo dado*): dualidad hacia dentro, dual interior y dualidad hacia afuera. Que la libertad es *dada* es necesario, pero no es necesario su propio ser por no reducirse a *lo dado*, sino ser *además*.

Ante el escepticismo que “considera la diferencia entre la mediación y la inmediación como un problema insoluble”¹⁹⁸, conviene apostar por la filosofía como mediación y ampliarla a la antropología trascendental (el conectivo de los actos: la co-existencia) señalando que “la comparecencia en intuición no es po-

¹⁹⁵ L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, I, pp. 28-29.

¹⁹⁶ L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, I, p. 29. Polo se refiere al Axioma D que en antropología se corresponde congruentemente con el *ademasear* del *además*, o lo que es, lo mismo con la *actuosidad* del acto. Sobre la congruencia axiomática de la teoría del conocimiento de Polo y su antropología se hablará más adelante.

¹⁹⁷ L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, I, pp. 35-36.

¹⁹⁸ L. Polo, “La actitud escéptica: una revisión”, en A. L. González / M^a I. Zorroza (eds.), *In umbra intelligentiae. Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz*, Eunsa, Pamplona, 2011, p. 668.

sible, pero –sobre todo– no es lo más alto” y hacer ver que “hay otro modo de comparecer que es justamente ser dado en compañía, porque lo inmediato es dado en soledad. Si todo fuera inmediato todo estaría aislado. La inmediación como estatuto de lo absoluto es la pura soledad”¹⁹⁹. El universo es *lo dado* que, por ser inmediato, es *dado* en soledad. En cambio, ser *dado en compañía* es la co-actividad que se distingue como *además* de *lo dado* por la mediación que le acompaña y en la cual la soledad sólo tiene cabida desde la renuncia de la mediación, es decir, del “co” trascendental de la co-actividad.

Si la persona es el axioma puro, la despersonalización es el conculcamiento de su ser axiomático. Por eso, se puede hablar del miedo, la mentira, la esclavitud y la soledad como oscurecimiento del ser trascendental de la persona que equivale a la *sola detención del crecimiento personal*. Es así como lo limitante del límite aparece al desvincular el acto de ser personal humano con el divino; es decir, negar el “co” trascendental de su ser *co-acto*: una des-co-actividad. Esta negación es el miedo más profundo, es el miedo a ser hijo: crisis teándrica. Esta crisis antecede a la aparición hacia abajo de múltiples límites limitantes: la crisis esencial y con el universo. Esta penosa experiencia del error trascendental como clausura da lugar a una continua actividad *reflexiva*²⁰⁰ que paraliza el crecimiento y abre paso a la conciencia crítica incapaz de abrirse a la co-actividad. El límite como limitante es fruto de lo que podemos llamar el carácter de *sólo*²⁰¹. La sola detención es *lo que limita del límite*. En este sentido la reflexión es pérdida de tiempo pues significa detener el crecimiento.

Adverbialmente hablando, el crecer es ser *además* y la crisis es ser *sólo*. ¿Sólo y qué más? *Sólo* y nada más, o lo que es peor ¡*sólo* y *nadie* más! El carácter de *sólo* es el propio del hombre en crisis. La persona es *co-acto* con el acto de ser divino. La persona es co-ser, libertad, conocer y amar personal, de modo que si la persona entra en crisis se des-co-activa con Dios: ya no se distingue, sino que se separa dejando de ser más (*además*) para ser menos (lo que aquí se llama el carácter de *sólo*). El carácter de *sólo* no es *además*, sino que *sólo es*, o eso es lo que pretende: ser solo. Desde el carácter de *sólo* se restituye el monismo, pero un monismo existencial que significa despersonalización. Como bien señala Ratzinger, “lo simplemente único, lo que no tiene ni puede tener relaciones, no puede ser persona. No existe la persona en la absoluta singularidad. Lo muestran las palabras en las que se ha desarrollado el concepto de persona: la palabra griega *prosopon* significa ‘respeto’; la partícula *pros* significa ‘a’,

¹⁹⁹ L. Polo, “La actitud escéptica: una revisión”, p. 673.

²⁰⁰ Cfr. L. Polo, *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*, p. 75.

²⁰¹ Si se aborda por la vía del conocimiento, también se le puede llamar carácter de ya: “El carácter limitado del conocimiento objetivo se debe precisamente a la posesión del objeto: el objeto ya está pensado; ese ya es el límite mental”; L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 103.

‘hacia’, e incluye la relación como constitutivo de la persona. Lo mismo sucede con la palabra latina “persona”: ‘resonar a través de’; la partícula *per* (= ‘a’, ‘hacia’) indica relación, pero esta vez como comunicabilidad”²⁰².

Si profundizamos en esta cuádruple des-co-actividad podemos detectar que en el origen de la soledad existencial se encuentra una obturación del ser personal a favor del *yo subjetivo* que fragmenta la *sociedad civil*, dando lugar al hombre cosificado o masificado a expensas de un cientificismo empirista. En el origen de la esclavitud interior se encuentra el primado del *principio de resultado*, que reduce la libertad trascendental a una pragmática, desorientando la acción humana hacia el utilitarismo especialmente manifiesto en la *empresa* y también, paradójicamente, a la decepción de la técnica propia del escepticismo. En el origen de la mentira íntima se encuentra la *perplejidad nominalista*, que desconfía de la capacidad de conocer a Dios, y que es especialmente manifiesta en la *universidad* abandonada al relativismo. Por último, en el origen del miedo teándrico está el *pesimismo teo-antropológico*, que desemboca tarde o temprano en un materialismo fragmentando en el plano manifestativo, primeramente en la *familia* como comunidad de amor donde se prima el crecimiento de la persona. Se trata de un itinerario que se destaca especialmente en el tardo-medievo con el surgimiento de la *tristeza espiritual* como actitud personal de dimensiones colectivas y que se continúa de un modo crónico hasta nuestro momento histórico desembocando en la *desesperación*²⁰³ como la situación en que nos encontramos hoy. Proponer una teoría de la desesperación significa descubrir que el *miedo*, la *mentira*, la *esclavitud* y la *soledad* son taxativamente el defecto trascendental del *amar*, el *conocer*, la *libertad* y la *co-existencia personales*. Por eso, en síntesis, la des-co-actividad es la postura personal del ateísmo como *miedo a soltarse de sí mismo*.

Como ya ha quedado claro, la crisis en nuestra situación no se reduce a un decaimiento meramente manifestativo propio en exclusiva de la esencia humana, sino que encuentra su origen en la propia persona que se es, pues nada que pertenezca a la esencia humana es extraño al acto de ser personal²⁰⁴. De este modo el miedo como manifestación de crisis no se reduce al ámbito de la esencia humana, sino que se corresponde con el miedo teándrico a nivel trascenden-

²⁰² J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1970, p. 149.

²⁰³ Siendo Kierkegaard el más agudo exponente de la conciencia crítica, es de destacar que los cuatro principales afectos del espíritu que detecta en el estadio crítico son: la pena, el tedio, la angustia y la desesperación. Cfr. J. F. Sellés, *Claroscuros en la antropología de Kierkegaard*, Editorial Académica Española, Madrid, 2012, pp. 25-34.

²⁰⁴ “Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non-ens, quod non potest esse nec forma nec materia”; Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 7, a. 2, ad9.

tal. Así, si “el amor es un trascendental que invita al encuentro de la otra persona”²⁰⁵, el miedo teándrico es huir de Dios como un fugitivo. La mentira, por su parte, no es sólo un defecto moral, sino que se corresponde con la escisión propia, la mentira íntima de ser incapaz de Dios, pues como señala Polo: “Lo peor de la mentira es que introduce una fisura en la propia unidad; eso es malo ontológicamente, y, por tanto, moralmente”²⁰⁶. Más allá de la esclavitud legal, política o económica se encuentra una esclavitud interior, en la que el hombre, mediante las ideologías masificantes y de consumo, se auto-reduce “libremente” al género *homo* negando su carácter personal, lo cual sobrepasa el déficit ético y se inserta en una cuestión antropológica²⁰⁷. Por último, la soledad social, intelectual o ética no es la más profunda en el hombre, pues más allá se encuentra la soledad personal que bien podría llamarse “del corazón” o “del espíritu”, por ser aún más intensa y fruto de la tristeza y la desesperación existencial.

A nivel social hoy se experimenta intensamente la soledad paradójica de estar tan cerca y estar al mismo tiempo tan lejos de los demás. La soledad que se experimenta ante la sola presencia del cosmos no es tan intensa como la que se experimenta en la presencia de otros que no me comprenden, que no dialogan conmigo, que no me abren su intimidad. Se trata de una soledad existencial entre el género humano, que se manifiesta en el ruido exterior, en la terrible “soledad de dos en compañía”²⁰⁸. Sin embargo, en la sociedad moderna contemporánea se experimenta una soledad aún más profunda que hemos llamado soledad personal. Ya no se trata de libremente no manifestar nuestra intimidad a los demás hombres, sino más aún, se trata de buscar en la propia intimidad una réplica y encontrar sólo un triste eco propio del vacío que nos lleva a descubrirnos libremente *solos*. Una soledad íntima y, por lo tanto, desgarradora, desesperante. Por ser una reducción del hombre al tiempo, a *lo que hay* y sólo eso, “la soledad es la tragedia pura para el ser personal”²⁰⁹ y la esperanza como ser *además* no comparece.

“Conviene indicar que en la presente situación la libertad personal es inexplicable sin la esperanza, puesto que todavía no se ha destinado enteramente y la completa aceptación no ha sido ratificada. De manera que la libertad personal humana reclama la esperanza, o mejor, es esperanzada”²¹⁰. Efectivamente, la esperanza es el armazón de la existencia del ser humano en el tiempo²¹¹, y para

²⁰⁵ L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, p. 154.

²⁰⁶ L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, p. 76.

²⁰⁷ Cfr. L. Polo, *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, pp. 79-82.

²⁰⁸ L. Polo, *Filosofía y economía*, Eunsa, Pamplona, 2012, p. 427.

²⁰⁹ L. Polo, *La persona humana y su crecimiento*, p. 73.

²¹⁰ J. F. Sellés, *Antropología para inconformes*, p. 553.

²¹¹ Cfr. L. Polo, “La esperanza”, *Scripta Theologica*, 1998 (30, 1), p. 157.

Polo su estructura está constituida por cinco elementos²¹²: 1) alguien que encomienda (el optimismo nativo), 2) el sujeto que recibe la encomienda (el futuro como montura de la acción), 3) el encargo recibido (el compromiso cibernético), 4) los ayudantes y los enemigos (la escasez, los recursos y sus riesgos) y 5) el destinatario (la alegría). Estos elementos son axiomáticos en el sentido antropológico que ya hemos explicado anteriormente.

Ahora bien, si “la valoración positiva de la libertad depende de la esperanza”²¹³, la negativa “equivale a la desesperación. Pero este extremo no se advierte con suficiencia si no se cae en la cuenta de que la presencia mental humana es el límite del pensamiento”²¹⁴. Ya que la esperanza se corresponde tanto “con el carácter de *además*”²¹⁵ como “con un modo de temporalidad vivida que es el *crecimiento*... (del) orden del espíritu... interior a las potencias más altas”²¹⁶ y que no desiste sino que es un “insistir sin cansancio”²¹⁷; a la luz de la antropología trascendental también es posible mostrar taxativamente los elementos de la desesperación del hombre como *viatoris*, que se corresponde con el carácter de *sólo* en congruencia de déficit con la teoría de la esperanza existencial de Polo. Es así como Polo lo ejemplifica: “Es posible que un sujeto humano responda a la siguientes preguntas de este modo: ¿Quién te ha encargado la tarea de existir? Nadie. ¿Con qué ayudas cuentas? Sólo con mis propios recursos. ¿Quién es tu adversario? Todos los demás. ¿Quién es el beneficiario? Solamente yo”²¹⁸. Efectivamente, el origen de la desesperación se encuentra en la renuncia trascendental a ser hijo, lo cual equivale a la ruptura de la dualidad trascendental y a la despersonalización. Ahí se encuentra el meollo de su ser sólo crítico: en la ruptura de la co-existencia. A partir de ahí es predecible tarde o temprano la renuncia a la ayuda de la co-existencia esencial viendo a los demás como adversarios, para terminar en el solipsismo absurdo y egoísta de pensarse como auto-destinatario. La esperanza en una tarea que nadie me ha encargado y sin más beneficiario ni co-adyuvante que yo mismo no es esperanza ni tarea ninguna, sino desesperación y soledad: el miedo de los miedos y temor de los temores. Entonces qué se puede responder ante la pregunta ¿quién soy?: un «Don nadie» porque no sólo ha olvidado, sino que desconoce y pierde crecientemente su nombre y su sentido personal. Si la angustia es el miedo ante la nada, la desesperación lo es ante la soledad. Ésta es la teoría de la des-co-

²¹² Cfr. L. Polo, “La esperanza”, pp. 251-268;

²¹³ L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, p. 220.

²¹⁴ L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, p. 220.

²¹⁵ L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, p. 232.

²¹⁶ L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, p. 115.

²¹⁷ L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, p. 232.

²¹⁸ L. Polo, “La esperanza”, p. 162.

activación personal: el carácter de *sólo*, donde el yo pretende ser el *axioma único*, ser *sólo* yo y *nada ni nadie más*. Mientras el carácter de *sólo* es lo opuesto al abandono del *sólo* yo abandonándose en sí mismo, lo conveniente al carácter de *además* es el olvido generoso de sí, “que Él crezca y que yo disminuya”²¹⁹.

Efectivamente, la soledad como renuncia al propio ser “es una de las pobreza más hondas que el hombre puede experimentar”²²⁰. La soledad personal es la renuncia de la riqueza del crecer en tanto que *además* instalándose en la desgracia de la miseria trascendental. Por eso, conviene decir que “en definitiva, la soledad de la persona ha de ser superada según el encuentro con otra persona, pues una existencia monádica, solitaria, sería, para la persona, la desgracia pura”²²¹. A una teoría de la persona como carácter *además* se corresponde por defecto una teoría de la despersonalización como carácter de *sólo*. Afortunadamente, el ser persona es radical, mientras que la situación crítica es *sólo* el tiempo. Desde la radicalidad del hombre “es imposible que exista una persona sola, porque la soledad frustra la misma noción de persona”²²², de ahí que si el ser personal se oscurece, permanece la esperanza de ayuda de otra persona humana y sobre todo divina²²³, pues el ser personal no se reduce a sí mismo. Por eso, concluyo con Polo que: “Para ser fiel a su condición de persona, el hombre debe estar siempre abierto al otro. Ello exige una *libertad creciente*. Por eso he sostenido también que la libertad es un trascendental personal [...] en el hombre la libertad no es un trascendental fijo, sino que *sólo* se mantiene en tanto que crece apuntando a su fin. La aceptación divina de ese crecimiento justifica la *esperanza*”²²⁴. Y entonces, ¿es posible crecer más allá de la detención? Si se abandona el carácter de *sólo*, es posible crecer *además* de la detención.

Alberto I. Vargas
Universidad de Navarra
albertovargas@gmail.com

²¹⁹ En este sentido, para comprender la distinción del carácter de *además* y el carácter de *sólo*, resultan especialmente esclarecedoras esas palabras del Bautista en *Juan*, 3, 30. También es de interés lo que señala Ratzinger: “que Erich Fromm hable de la soledad como lo opuesto al destino íntimo de la persona. Si soledad significa no ser amado, estar abandonado, ser-solamente-yo, y si de este modo mi vida permanece vacía, esta situación es efectivamente el temor que subyace a todos los temores”; J. Ratzinger, *Dios y el mundo*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2002, p. 175.

²²⁰ Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, Vaticano, Roma, 2009, n. 53.

²²¹ L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, pp. 154-155.

²²² L. Polo, *Introducción a la filosofía*, p. 228.

²²³ “Pero, ¿puede una mujer olvidarse del niño que cría, o dejar de querer al hijo de sus entrañas? Pues bien, aunque alguna lo olvidase, yo nunca me olvidaría de ti”; *Isaías*, 49, 15.

²²⁴ L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, p. 349.

¿VIVIR PARA MORIR O MORIR PARA VIVIR? HOMBRE MORTAL, ALMA INMORTAL Y VIDA ETERNA

Genara Castillo

Introducción

De acuerdo con los filósofos clásicos –entre ellos Aristóteles¹–, la vida aparece básicamente como un admirable fenómeno unitario; por ello su gran contrapunto es la muerte, que conlleva ruptura. De ahí que el crecimiento vital humano va de la mano con los diferentes niveles de integración y, al contrario, la incapacidad de integrar debilita y detiene la vida.

Polo prosigue dicho planteamiento profundizándolo y ampliándolo, de manera que se pueden avizorar cotas muy altas de vitalidad. Asimismo, considera que el tema de la muerte es un tema antropológico muy importante², de manera que si se omite tenemos una antropología incompleta³: “La cuestión sobre la muerte es una de las grandes vías de entrada al tema del hombre. Si nos atrevemos a pensarla se ponen en claro las grandes dimensiones del ser humano”⁴.

Así, Polo recoge el aporte de la filosofía clásica de que el alma humana en cuanto tal es inmortal, si bien el hombre no lo es; pero en una antropología creacionista como la suya, el acto de ser personal creado, al ser muy actuoso, es más vivificante, radicalmente integrador de la esencia humana, por lo que el hombre está llamado a una vida eterna, fuera del tiempo.

De otra parte, en lo que respecta al presente artículo, nos centraremos más en el enfoque antropológico, y sólo muy indirecta y tangencialmente veremos el

¹ Según Leonardo Polo, Aristóteles es un filósofo de la vida, lo más propiamente aristotélico es que se concentra en la comprensión del ser vivo. Cfr. *Lo radical y la libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 179, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005; disponible en www.leonardopolo.net.

² Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre*, Universidad de Piura, Piura, 1993, p. 214.

³ Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 112.

⁴ L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 227. Conviene tener en cuenta que, como advierte Polo, enfrentarse con el tema de la muerte requiere de valor, especialmente por la dificultad que encierra su comprensión.

científico⁵, el gnoseológico⁶ y el teológico⁷, lo cual desbordaría la brevedad requerida en la presente contribución⁸.

1. Devenir temporal y anhelos de inmortalidad

Polo ha puesto de relieve que en “su origen la filosofía es el descubrimiento de que la realidad no está sometida al imperio del tiempo. El tiempo no es el gran telar de las cosas y éstas, por tanto, no son meros eventos”⁹.

Fue un paso importante en la filosofía clásica griega, el que se dio a partir del encuentro con el ente: “El hombre nace, lleva una vida más o menos eventual, y muere, pero ¿y si la realidad es estable, si es ente? Con *ente* se designa la intuición fundamental que destaca la teoría de las demás actividades. La filosofía sustituye el imperio del tiempo por el imperio del ente. ¿Qué ventajas tiene esto? La filosofía es un gran paso adelante porque también en el hombre hay algo extratemporal”¹⁰.

Así, cuando aquellos primeros y agudos pensadores griegos descubrieron que la realidad tenía un fundamento en presente –que funda ahora–, correlativamente descubrieron que si el ser humano era capaz de medirse con lo permanente, era porque en él había una dimensión que escapaba al tiempo y al devenir –el *nous*–, lo cual les lleva a descubrir la inmortalidad del alma humana.

⁵ Al respecto se pueden consultar entre otros N. López-Moratalla, “Una lectura de la neurobiología actual desde la antropología trascendental de Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 2009 (11), pp. 21-46; J. I. Murillo, “Dualidad versus dualismo”, *Studia Poliana*, 2008 (10), pp. 193-209.

⁶ Cfr. U. Ferrer, “La muerte desde el abandono del límite mental”, *Miscelánea Poliana*, 2010 (30). Disponible en <http://www.leonardopolo.net/revista/mp30.htm#Urbano>. También se puede ver el capítulo X del *Curso de teoría del conocimiento*, volumen III y la tercera parte de la *Antropología trascendental*, volumen II.

⁷ Sobre esto, cfr. L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, Eunsa, Pamplona, 2014. Sobre todo, léase el capítulo IV de la primera parte (dedicado a la creación del ser humano) y el capítulo VIII de la tercera parte (correspondiente a la Cristología).

⁸ El tema de la muerte ha sido enfocado desde la Teoría del conocimiento de Polo por parte de varios autores polianos, entre ellos, cfr. U. Ferrer, “La muerte desde el abandono del límite mental”; J. I. Murillo, *El valor revelador de la muerte*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 74, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999. Disponible también en: <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/6010/1/74.pdf>.

⁹ L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 193.

¹⁰ L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, p. 194.

Por tanto, si bien el ser humano tiene que habérselas con la muerte, no todo muere en él. El descubrimiento de la inmortalidad del alma es un gran aporte proveniente de aquellos filósofos paganos que pasan de la reflexión sobre el cosmos a la del ser humano. El famoso imperativo socrático es todo un reto: “¡Conócete a ti mismo!”. Si el cosmos no provee de suficiente abrigo a la vida humana, lo menos que se podía hacer era desistir: había que dar la acometida, conocer en profundidad la realidad del ser humano.

Pero no basta con saber que se tiene alma inmortal, sino que es preciso vivir en coherencia con lo que uno es. Por ello, junto con el descubrimiento griego de la vida teórica está el de la vida ética. Es lo expresado en el otro gran reclamo: “¡Sé el que eres!”. Es un desafío lanzado en atención a la posesión de la inteligencia, es una invitación a una vida auténtica, acorde con la verdad obtenida por la razón humana. Es la vida humana lanzada hacia adelante con la exigencia de crecimiento irrestricto. Pero, aunque el planteamiento aristotélico de la vida humana es potente, no es suficiente, como luego veremos.

Sin embargo, conviene detenerse un poco en esos aportes, no despachar pronto a sus autores, sino recoger sus grandes averiguaciones resaltando su importancia. Para el socrático más maduro –Aristóteles–, la índole de aquel principio vital que es el alma es muy activa, ya que se trata de un principio energo-morfo-télico, que no sólo es principio intrínseco de movimiento¹¹, sino también causa formal –*logos*¹²– y causa final¹³ a la vez; por lo que se sostiene que la vida es un “movimiento” interno, unitario y autorregulado¹⁴.

De acuerdo con esto, aquel principio formal no es un dinamismo sin contenido determinado, a la espera de una determinación arbitraria¹⁵, sino que desde el arranque posee un *logos*, un contenido; es causa final porque dichas acciones no se agotan al “salir” fuera, sino que al redundar sobre los principios de su acción “regresan” hacia el alma misma en un proceso inmanente de hiper formalización que, según Polo, es semejante a la retroalimentación cibernética¹⁶, en que unas formas configurantes dan lugar a otras.

¹¹ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 1050a35.

¹² Cfr. Aristóteles, *Sobre el alma*, 414a27-28.

¹³ Cfr. Aristóteles, *Sobre el alma*, 412b4-9; *Física*, 199b15-18 y 199b34

¹⁴ Cfr. J. F. Sellés, *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid, 2006, pp. 27 y ss.

¹⁵ En este punto es patente la diferencia con el planteamiento moderno de la vida humana, cuyo dinamismo arranca de una indeterminación a la espera de la determinación que cada sujeto le imprima arbitrariamente.

¹⁶ Cfr. L. Polo, “La cibernética como lógica de la vida”, *Studia Poliana*, 2002 (4), pp. 9-17. Al respecto se pueden ver también, entre otros, J. J. Sanguinetti, “Automovimiento y crecimiento como características de la vida según Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 2009 (11), pp. 111-131; J. I. Murillo, “Vida, mente, cerebro”, en *Studia Poliana*, 2009 (11), pp. 183-199.

Cuando se trata de la vida humana, Aristóteles no duda en considerar que las actividades más propiamente humanas son una *enérgeia* muy especial, son actos perfectos o *praxis* que son de muy alto nivel, muy perfectivos, en cuanto que son procesos de hiperformalización en que unas formas se integran con otras de manera muy activa e inmanente. En este planteamiento se inserta el ejercicio intelectual (la teoría como la vida más alta)¹⁷ y la ética entendida como actividad vital¹⁸.

2. Hombre mortal y vida personal

Tenemos entonces que en el caso del hombre se trata de un admirable proceso vivificante, pero aún así el alma humana vivifica al cuerpo sólo temporalmente, de manera que no se supera del todo la concepción aporética de la muerte.

Por eso, Polo indica también que el tema de la muerte no es un tema fácil sino que presenta complicaciones: “La muerte del hombre es un asunto complicado: cuando se muere un animal, se muere todo, pero en el hombre no ocurre así. Es evidente que la muerte no nos importaría en cuanto que tal, o sólo como término de la vida en el tiempo, si muriéramos del todo, como un animal. El hombre siente la muerte como un desgarramiento, como una ruptura de su ser entero, porque en la muerte algo sucumbe y algo no, y ese algo que no se extingue queda sin cuerpo. Tomás de Aquino advierte que al alma no le viene bien quedarse sola; eso sugiere otro asunto: la resurrección de la carne. Si en el hombre algo es inmortal, ese algo inmortal es incompleto sin lo mortal; por tanto, lo mortal tendrá que hacerse inmortal”¹⁹.

Por tanto, para poder acercarnos al tema de la muerte hay que ampliar el planteamiento de la vida humana, de lo contrario el problema de la muerte nos sale al paso como la Esfinge al viajero. En el planteamiento poliano la muerte del hombre no es la simple muerte neurológica, en la que cesan las funciones vitales del organismo (el criterio neurológico está referido a la cesación total o irreversible de toda actividad encefálica), porque la vida tiene varios niveles y no se reduce sólo al biológico. Los diferentes niveles están integrados dual y

¹⁷ El planteamiento aristotélico del conocimiento es el de una actividad que conlleva captación, posesión, de formas. El aprendizaje va en esa línea, es de índole formal, sinérgico podríamos decir. Al ser las formas activas (causas), el conocimiento tendrá que ver también con la posesión de principios.

¹⁸ Cfr. L. Polo, *Lecciones de ética*, Euns, Pamplona, 2013, p. 31.

¹⁹ L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 208.

jerárquicamente²⁰: la vida natural del ser humano, que es la *vida recibida* de los padres, es dual con la *vida añadida*, orgánica y sensible; ésta última es dual con la vida intelectual, que está engarzada en su vida esencial y ésta, en su ser personal, que al remitirse a Dios hace posible la dualidad *vida elevable* y *vida elevada*; ésta última nos pondría en la vía de la *vida sobrenatural* y *eterna*.

En el presente artículo nos referiremos a la articulación de la vida humana con el acto de ser personal, para poder avizorar desde ahí la vida sobrenatural, pero recogiendo los aportes de la filosofía clásica, tratando de hacer frente a sus aporías y prosiguiendo, tal como lo hace la filosofía poliana, que es muy integradora.

Según Polo, el nivel tan alto del ser personal humano hace que, en rigor, en la generación de la vida humana no haya una simple reproducción, como en los animales, sino que en el ámbito de la procreación humana los padres se desprenden de células vivas que *donan* para contribuir a la vida del hijo. Cuando esa vida natural, *recibida*, de los padres es “aceptada” por el hijo, éste se la apropia y la lleva adelante; bien entendido que ahí el nivel del acto de ser personal del hijo es muy superior a una simple unidad psicosomática, ya que para Polo en lo psicosomático está el desarrollo de las funciones orgánicas y el de las facultades sensibles tanto cognoscitivas como apetitivas, pero en ese nivel dicha expresión psicosomática es mortal, de manera que quedarnos ahí es comprometer seriamente el alma humana y su destino eterno.

Así pues, es necesario no perder de vista a la persona humana, al viviente humano, que es quien activa su naturaleza, esencializándola: “La vida que depende de la co-existencia es vida esencial. Según una famosa sentencia de Aristóteles, *zoe zoein einai*; según mi propuesta, el vivir humano está en el nivel esencial: es la manifestación del viviente humano [...] Por tanto, en antropología es válida la formula *vita viventis est essentia*. Paralelamente, la actividad de la esencia humana –la vida como libertad– es inmortal, y la actividad de la co-existencia es más que inmortal: el viviente conocerá como es conocido”²¹.

De ahí que, de acuerdo con dicho planteamiento, uno sigue siendo persona aún cuando le ha acaecido la muerte; desde luego que no es igual antes de morir

²⁰ Cfr. J. F. Sellés, *Antropología para inconformes*, pp. 31-32.

²¹ L. Polo, *Antropología trascendental*, II, Eunsa, Pamplona, 2003, p. 13. Al pie de página de este párrafo, Polo insiste en la diferencia de su planteamiento respecto al de Aristóteles, ya que la vida del viviente no *es* sin el viviente, del que depende, y por eso la vida aspira a vivir más. Se podría decir que, siendo nuestro acto de ser personal creado, Dios se toma “en serio” al hombre, no crea cualquier cosa, crea un acto que, como decía Polo, es actuoso, intensamente iluminante, en primer lugar de la inteligencia y de la voluntad y desde ahí a las potencias inferiores de la sensibilidad, si bien en el caso del hombre esa iluminación no es lo suficientemente penetrativa y abierta como para integrarlo en una unidad que no haga posible la muerte.

que después, porque en el primer caso el cuerpo está unido al alma y en el segundo no; pero ambos –se podría decir: cuerpo y alma intelectual– son “de” la persona, dependen de ella.

Con este planteamiento, Polo recoge el principal aporte tomista, la distinción real *esse-essentia*. Por ello considera que el acto de ser personal es el acto más integrador en el plano humano, por lo que no se debe confundir el *ser* con el *tener*. Cada quien *es* persona y *tiene* esencia, pero no al revés, no *somos* ni nuestra inteligencia, ni nuestra voluntad... *Somos* mucho “más” que lo que tenemos. *Somos* personas²². En nuestro acto de ser personal se engarza lo que *tenemos*: el alma, el yo, la inteligencia y la voluntad, que humanizan las potencias sensibles corpóreas.

De manera que no se menosprecia el alma humana, todo lo contrario, toda la dimensión esencializadora se realiza en ella, pero se considera que la esencia no es lo más hegemónico, ni el fin de la persona se agota en activar ese nivel esencial, como nos lo recuerda el profesor Sellés²³.

Si el acto de ser personal es lo más perfecto, el fin de la persona no puede ser el de sus potencias: “Tras haber distinguido entre acto y potencia en el ser humano, ya no podemos admitir la tesis de que el fin de la persona sea el fin de la inteligencia o el de la voluntad, como se afirmaba en el Medievo, puesto que éstas son potencias, y la persona es superior a sus potencias. Recuérdese al respecto la disputa escolástica acerca de si la bienaventuranza eterna residía en la operación superior de la inteligencia o en la de la voluntad. El fin de la persona no reside en el fin de sus potencias, porque ella es superior a sus facultades”²⁴.

En suma, la vida está en la esencia, pero ésta no basta, sino que se precisa del acto de ser personal que la activa. Este planteamiento continúa a la filosofía clásica. Como vimos al empezar, los filósofos socráticos ponen de relieve lo específicamente humano, que es su ser racional, la gran apertura de que es capaz la inteligencia humana que llega a descubrir lo permanente de la realidad, lo cual está en relación con la índole del intelecto humano, que si se mide con lo estable de la realidad es porque tiene justamente esa característica de ser permanente, pues de lo contrario no podría entenderlo.

Polo continúa ese aporte de que la capacidad racional es capaz de ponernos delante lo infinito. A partir de ahí, como sostiene Polo, se puede ver la radica-

²² Es evidente que el planteamiento poliano es el de una antropología cristiana, ya que es el cristianismo el que es eminentemente personal, y no tanto referido a la persona humana, que, como Polo ha recordado, no es el centro, sino en atención a las personas divinas.

²³ J. F. Sellés, *Antropología de la intimidad*, Rialp, Madrid, 2013, p. 73: “si la persona activa la naturaleza humana, su fin no puede estribar en ello, porque lo más perfecto no tiene su fin en lo menos perfecto”.

²⁴ J. F. Sellés, *Antropología de la intimidad*, p. 74.

ción de la inteligencia en el ser personal²⁵. Los trascendentales personales descubiertos por Polo, co-existencia, libertad, conocer y donación radicales aluden a una intimidad que es apertura radical respecto de su Origen, que es Dios. Por eso, el conocer personal es vía hacia Dios.

Esto es un avance respecto de la filosofía clásica, porque –en lo que a nuestro tema concierne– quedarse con la infinitud es bastante pero no es suficiente, ya que como hacen notar los profesores García González y Falgueras, la noción de infinitud²⁶ (como la de inmortalidad) es limitada. El negar (*no* finitud, *no* mortal) va en la línea de la generalización, que es una vía de conocimiento racional formal, que si no hace pie en lo radical nos deja en el plano de la abstracción formal. Y de lo que se trata es de profundizar en lo real, en sus principios más radicales.

Es importante la radicación en el ser personal, porque de lo contrario se hace difícil avizorar la vida *post mortem*, que si se queda sólo como apertura a la infinitud, sin más, se puede correr el riesgo de pensarla simplemente como una duración siempre estable, permanente, sin fin. Pero esto se podría entender como algo fijo, de manera que es insuficiente, pues no nos alcanza para avizorar la vida eterna, que según Polo no es nada estático, sino, como luego veremos – formulada filosóficamente– la “inclusión atópica en la máxima amplitud”, o – para decirlo brevemente, con nuestras pobres palabras– la *invasión* del Ser Divino en nuestro ser, lo cual es una actividad insospechada.

Incluso en nuestra vida temporal la vida sobrenatural no es nada estático, ya que el aceptar la paternidad divina, vivir la filiación divina, el ser hijo en el Hijo, la docilidad al Amor... es todo lo opuesto a la rutina; en definitiva, es lúdica, consiste en un “juego” de dar y aceptar. ¿Cómo va a ser fija una actividad engarzada en un acto actuoso dependiente del Acto de Ser divino? La filosofía poliana es muy vital, nos lleva muy lejos de cualquier “detenerse”, tanto que en lenguaje coloquial nos decía bromeando que eso del tradicionalismo le ponía enfermo²⁷.

²⁵ Cfr. L. Polo, “El tema de la inteligencia”, *Miscelánea Poliana*, 2009 (24). Disponible también en: <http://www.leonardopolo.net/revista/mp24.htm>.

²⁶ Cfr. J. García González, “El conocimiento de Dios y la comprensión del hombre”, en A. L. González / D. González Ginocchio (eds.), *Pensamiento, lenguaje y realidad. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Cuadernos del Anuario Filosófico, Serie de Pensamiento Español, n. 47, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2012. Disponible también en: <http://www.leonardopolo.net/docs/PamplonaPolo.pdf>; I. Falgueras, “Leonardo Polo, investigador de la verdad”, en *Acto Académico In Memoriam*, 20 de mayo del 2013, Universidad de Navarra.

²⁷ En este sentido la filosofía poliana es una gran respuesta a la filosofía moderna, que pretende apartarse de la filosofía clásica por ser fijista y embarcar al hombre en un proyecto dinámico inde-

Entre otros logros, con este planteamiento se puede superar la aporeticidad de la muerte en los griegos. Para ellos esa vida *post mortem* es oscura, ya que es entendida sólo como fija y permanente; de manera que, buscando escapar de ese fijismo fantasmagórico, llegan a plantearse la importancia de la vida ética, para poder acceder a lo más a la llamada Isla de los Bienaventurados, donde tener la posibilidad de encontrarse con almas de alto nivel, con grandes personajes.

Podríamos reconocer que es un gran recurso, una salida a la actividad, al diálogo en atención a sus dos grandes conquistas, las del *nous* y la *areté*. Pero uno no deja de preguntarse: ¿de qué hablarían entonces? Sería un conocimiento limitado, porque por más que Sócrates esté dispuesto a aplicarles la *mayéutica* a aquellos grandes personajes como Homero u otros²⁸, al final aquel conocimiento es limitado. Podrían hablar de las hazañas realizadas, pero éstas ya *fuieron*, están en el pasado, de modo que sería una vida detenida, insuficiente para la vida futura no desfuturizable.

Conviene insistir en que esa limitación de aquel planteamiento no lo descalifica del todo, sino que impele a profundizar aún más. El aporte clásico es rescatable para Polo, no sólo en lo que atañe al *nous* y a los universales, sino también a la vida ética, ya que considera que la manera de que la vida humana no gaste su tiempo en vano es que utilice el tiempo para crecer. De ahí que para Polo la organización del tiempo humano es ética²⁹. La vida es organización, captura de tiempo en clave formal y final, y lo es desde el mismo desarrollo del embrión humano, el cual realiza admirables tareas muy puntuales (división, organogénesis, etc.). Todo el proceso epigenético es tremendamente sorprendente. El viviente humano acogiendo la vida recibida la lleva adelante realizando “tareas” en las que le va la vida al embrión, ya que si no las realiza sencillamente no es viable, muere.

terminado, sin forma y sin Origen ni Fin trascendentes, en el que el hombre tiene que tratar de “construirse” a sí mismo y a la realidad. Desde el planteamiento poliano se les puede tomar la palabra a los modernos, ofreciéndoles una propuesta cuya entraña comporta un insospechado dinamismo.

²⁸ Cfr. Platón, *Apología de Sócrates*.

²⁹ Entre otras cosas porque no se trata sólo de hacer cosas –activismo–, sino de que el deber del cristiano está medido por el Amor divino, de manera que incluso las omisiones no son algo sin importancia. El ser humano abre, a través de su acción libre, líneas temporales, y también puede cerrarlas; por lo que si su vida tiene un sentido personal trascendente no cuenta sólo con la responsabilidad de cara a los demás, sino principalmente respecto de Dios. Ese encargo o tarea es muy personal, propia de cada quién. En este sentido huelgan las comparaciones o las envidias que a veces hacen tanto daño y que se podrían atenuar si se considerase que cada quién tiene una tarea personal, y que en todo caso envidiar es una ofensa a Dios porque al envidiar la suerte del vecino se puede pensar que uno considera que ha habido algún error en el “reparto” de misiones y de los elementos para llevarlas a cabo.

Posteriormente cuando el feto se ha desarrollado suficientemente se produce el alumbramiento, pero aun ahí el ser humano debe completar su desarrollo, ya que nace prematuramente. Paulatinamente, el crecimiento orgánico que es limitado da paso al crecimiento intelectual y ético que es irrestricto. Es un gran proceso de integración vital, en que hasta el mal, el dolor o el sufrimiento, que podrían amenazar con detener su vida pueden ser “cambiados de signo” y ser convertidos en algo aprovechable para el crecimiento –principalmente en virtudes– tanto propio como de los demás. En definitiva, gracias a los hábitos perfectivos –especialmente éticos– el viviente humano puede acceder a fines muy altos, de lo contrario se hace inhábil para la felicidad, presente y futura.

Así, se reconoce el legado clásico, según el cual a partir de que el hombre es un ser que posee *logos*, puede iluminar su vida, le hace posible ser *causa sibi*, tomar la vida en sus manos, configurando coherentemente su vida práctica. La verdad introducida en la vida práctica es lo que da lugar a la ética, ya que sólo con la luz de la verdad y con la consiguiente libertad –ayudada por la virtud– se puede configurar acertadamente la acción humana.

De acuerdo con este planteamiento, ser fiel a sí mismo comporta un ejercicio racional de la vida humana. De lo contrario se daría una vida recortada, inferior, como la de un animal, un ser carente de razón. Al contrario, la vida humana, si está dirigida por la razón, tiene verdad, posee un sentido³⁰, en ella se despliegan proyectos vitales dirigidos por la razón.

Posteriormente, Polo en su libro *Epistemología, creación y divinidad*, alude a una muerte más profunda: la muerte que supone rechazar el Amor divino, que es la suerte de los condenados³¹.

Por tanto el sentido de la muerte está ligado al sentido de la vida: “El sentido de la muerte depende del sentido de la vida, y a la inversa. Muere como un imbécil³² quien vive como tal. Cuando la vida de una persona se plantea como mera supervivencia, la muerte no trunca ningún proyecto vital. Es como la muerte de un animal. En cambio, si la vida humana es un constante crecimiento,

³⁰ Cfr. J. F. Sellés, “El destino de la persona humana”, en <http://www.leonardopolo.net/docs/DESTINOJuanfer.pdf> [consultado el 27 de mayo de 2014].

³¹ “La muerte imbécil de la que habla Bernanos es una muerte no humana, o carente de sentido. Cuando el hecho de la muerte se trivializa, como sucede hoy, se vacía también parte del sentido de la vida”; L. Polo, “La muerte de los imbéciles”, *Itsmo*, 1986 (8). Posteriormente, Polo en su libro *Epistemología, creación y divinidad*, alude a una muerte más profunda: la muerte que supone rechazar el Amor divino, que es la suerte de los condenados.

³² Polo se está refiriendo a una cita de Bernanos que es la “muerte imbécil”. Según el *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*, imbécil incluye la acepción de “carente de razón”.

un vivir cada vez más, la muerte tiene otro sentido, se opone violentamente a la realización de ese proyecto de vida”³³.

Al contrario, si una vida es propiamente humana, el viviente en su término temporal recoge en su alma racional toda la riqueza lograda a través del tiempo, de manera que esa vida ha sido intensa y activa en su sentido más riguroso, no ha sido inútil, el paso por este mundo y el transcurso de su vida temporal se ha aprovechado para crecer, y puede ser fecunda en obras, en proyectos de perfeccionamiento propio y ajeno.

Se reconoce entonces que en dicho planteamiento se trata de una unidad de vida que tiene un valor formal de organización³⁴. La misma dinámica de la acción humana sigue un proceso reconfigurante, es la clave de la noción de hábito y especialmente de la virtud, por la que la vida no comporta gasto de tiempo. Sin embargo, aún con todo ello, el hombre es mortal, la capacidad integradora de su alma racional, de sus facultades superiores, intelectuales, no es tan intensa y acaece su separación respecto del cuerpo³⁵. Por tanto se precisa de una mayor profundización, acceder a niveles más altos de vida.

3. El sentido trascendente de la vida y de la muerte

Como es sabido, Polo considera que la intimidad personal es radicalmente relacional en cuanto que desde ella cabe una vía hacia Dios. La persona humana se abre a su Origen y también a las demás personas, en un despliegue radical de su libertad; de modo que, como ha insistido siempre, la tragedia más profunda de una persona es la soledad. En este planteamiento creacionista no es posible un acto de ser personal aislado, ya que es apertura radical.

Así, el descubrimiento del ser personal es una vía hacia Dios, ya que al saber que uno es, se sabe que Dios es, y entonces libremente puede aceptarlo. Con todo, si bien ser libre en el plano trascendental, lo es principalmente respecto de Dios, es posible también rechazarlo o negarse a esa apertura. Por ello es una gran ayuda la tarea de “personalizar” a las masas, en el sentido de ayudarles a

³³ L. Polo, “La muerte de los imbéciles”, pp. 18-19.

³⁴ Cfr. L. Polo, *Lecciones de ética*, p. 137.

³⁵ Polo siempre ha considerado que la razón por la que nuestra alma racional no puede unirse al cuerpo tan intensamente tiene que ver con la presencia mental que es un límite, ya que no es suficientemente penetrativa, por lo que al articular el tiempo no se llega a penetrar suficientemente la articulación de la sensibilidad que tiene base corpórea. Sin embargo, explicar este asunto merece otro artículo, también porque alude al tema del pecado original.

descubrir la riqueza de su ser personal, ayudarles a ponerse de “cara” ante Dios, pero la respuesta es personalísima³⁶.

Al aceptarse como criatura, como término del amor divino, aquella vida eleuable puede ser elevada³⁷ a la vida sobrenatural, en cuyo nivel la vida humana adquiere una mayor plenitud. Es entonces cuando la vida *post mortem* adquiere dimensiones insospechadas³⁸. Gracias a la fe sobrenatural, el ser humano puede superar suficientemente la aporía griega sobre la muerte: “Que lo absolutamente trascendente pueda comunicarse con nosotros es el implícito de la oración, del sacrificio y de la posibilidad de vivir tras la muerte junto a Dios. Es claro que si nosotros entramos en contacto con la divinidad no puede negarse a ésta la posibilidad de entrar en contacto con nosotros”³⁹.

Así, el sentido socrático de la virtud, que lleva a esmerarse en lograr un crecimiento o vitalidad de gran calado para seguir siendo activo en la vida *post mortem*, encuentra su más profunda plenitud en el planteamiento de Polo. Es entendible que en los comienzos el anuncio de la Buena Nueva, de una vida plena, debería regocijar a más de uno, porque lanza la vida hasta anclarla en Dios; esa apertura es más que la de la infinitud, mejor dicho, es seguir esa vía como medio para profundizar más radicalmente y encontrarse con Dios, si bien nos consta la dificultad que tuvieron algunos atenienses ante el anuncio de la resurrección de los muertos⁴⁰.

En definitiva, el conocimiento que nos ofrece el planteamiento cristiano es de una riqueza mucho más profunda: “En suma, la fe personal es el saber lúcido, más que objetivable o lógicamente demostrable, de la índole irrestricta de nuestra intelección. Estamos incluidos atópicamente en la máxima amplitud; en Dios nos movemos y existimos y, en consonancia con ello, conocemos la índole

³⁶ Polo considera que en el planteamiento moderno el hombre no quiere ser hijo. Asimismo nos recuerda que “quien intenta conservar para sí su vida, la pierde puesto que, en rigor, no la ejerce. (cfr. Aristóteles, *Metafísica*, X, 39)”; L. Polo, “El concepto de vida en Mons. Escrivá de Balaguer”, *Anuario Filosófico*, 1985 (18), pp. 9-34; disponible también en: <http://dspace.unav.es>.

³⁷ Según la doctrina cristiana, además del sacramento del bautismo, cabe un bautismo de deseo y un bautismo de sangre (cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1258-1259).

³⁸ Como está revelado el Cielo es “lo que ni ojo vio, ni oído oyó, ni por mente humana han pasado las cosas que Dios ha preparado para los que lo aman”; *I Corintios*, 2, 9. Como Polo ha dejado constancia en muchos escritos, su filosofía va en la línea de *ancilla theologiae*, ni de lejos trata de sustituir la Revelación ni la Doctrina cristiana, sino servir las. Solía decir que es hacer un *obsequio mentis*, un tratar –en la medida de las fuerzas humanas– de atender al mandato divino que incluye amar a Dios con toda la mente.

³⁹ L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, p. 52

⁴⁰ Cfr. *Hechos de los apóstoles*, 18, 32

inmortal del espíritu humano. Todos esos conocimientos tienen que ver con el futuro, y en este sentido son inagotables”⁴¹.

Además, la vida sobrenatural no se vive a partir de la muerte, sino que se puede empezar a vivirla ya en el transcurso de nuestra vida temporal. Su raíz es el descubrimiento y aceptación de la realidad de ser hijo de Dios⁴², y junto con la filiación divina está el saberse y vivir como hijo en el Hijo, en lo cual Polo se ha detenido después de tratar la Creación, y ha expuesto en la Cristología, parte central de su último libro preparado antes de su partida al Cielo, al cual ya nos hemos referido. Como él solía decir, su antropología tenía como finalidad llegar a una Cristología, ya que lo más importante de la vida humana no es tanto que uno llegue a Dios cuanto que Dios tiene la iniciativa, nos sale al encuentro y nos mete en su Vida a través del Dios Hombre y en unión del *Dominum et Vivificantem*.

4. A modo de conclusión

El planteamiento que nos ofrece una antropología creacionista como la poliana es una propuesta, como su autor no se cansaba de repetir, no se pretende imponer de ninguna manera. Sin embargo, qué duda cabe que puede ser de gran ayuda no sólo a la filosofía, lo cual merecería un desarrollo aparte, sino ya para el hombre de hoy independientemente de si está o no dedicado a la filosofía.

Es ya un lugar común afirmar que existe una crisis de sentido en la vida de muchos en la actualidad, que parte de un profundo desconocimiento de su ser personal y de la riqueza a la que están llamados. En la literatura moderna, se manifiesta de manera muy certera esa crisis interior: el hombre no sabe quién es, ha perdido la conciencia de su ser personal, su horizonte trascendente; entonces se desequilibra y vaga por el mundo como un viajero que busca, pero como quien no espera encontrar, renunciando al Fin se queda en los medios; es un viajero que todo lo apuesta al viaje, que no le importa el destino sino disfrutar el camino, acumular, comprar, retrasar el retorno. En Nietzsche, el último hombre se caracteriza por un gesto: guiña un ojo, cuyo mensaje es precisamente que no hay mensaje, el sinsentido final. Esa lamentable situación es también una interpelación, una tácita solicitud de ayuda para salir de ella.

De otra parte, me parece que es evidente que Don Leonardo vive entre nosotros a través de su vida ejemplar y de sus obras, y gracias a la fe sobrenatural

⁴¹ L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, p. 71

⁴² “El que no se sabe hijo de Dios desconoce su verdad más íntima”; J. M. Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, n. 26.

sabemos que, como nos dijo –coloquialmente– en Piura al hablarnos del Cielo (en el que nos decía que ahí la felicidad inenarrable sería tan desbordante que se manifestaría en una especie de canto, nos decía también que ahí permanecen los vínculos terrenos⁴³ auténticos), sabemos que su partida temporal es sólo un “hasta luego”, y junto con el dolor inevitable de no tenerle entre nosotros, también nos alegra el que ya está gozando del justo premio a su vida heroica en el plano humano y cristiano. Y si el sentido de la muerte ilumina el sentido de la vida, podemos decir que Don Leonardo no sólo “vivió como quien sabe que va a morir”, sino que “murió como quien sabía que iba a vivir”. Con la seguridad de que el gozo de esa plenitud de vida se ha visto cumplido, en este primer aniversario de su partida me uno al homenaje y profunda gratitud por la generosidad de su vida y de su magisterio.

Genara Castillo
Universidad de Piura
genara.castillo@udep.pe

⁴³ Según Polo, entre los vínculos humanos están los de la paternidad, la conyugalidad, la fraternidad, la amistad, etc., que cuando son auténticos tienen en cuenta la altura del ser personal de cada quien y ayudan a llegar a Dios, de modo que si bien la intención es la de amar a Dios, vivir bien esos vínculos ayuda a salvarlos para que no mueran.

RATZINGER Y POLO DOS PENSADORES A LA ALTURA DE NUESTRO TIEMPO

Alberto Sánchez León

1. La categoría de relación y/o co-existencia como superación del concepto de sustancia. Monismo y panteísmo *versus* dualidad y creación

Son muchos los lugares donde Ratzinger habla con fuerza, más fuerza aún que en los pensadores dialógicos, sobre la persona como relación. Cuando Ratzinger habla de persona, escoge el término relación personal. Por su parte, Leonardo Polo, habla más de apertura personal, o co-existencia. Veamos más de cerca estas categorías en ambos pensadores.

Ratzinger se acerca a la noción de persona en un contexto teológico. “La historia del espíritu nos permite afirmar que fue aquí donde por primera vez se comprendió plenamente la realidad «persona», porque en la lucha por la imagen cristiana de Dios y por el significado de la persona de Jesús de Nazaret fue justamente por donde el espíritu humano llegó al concepto y a la idea de «persona». [...] Estaba claro que Dios es uno si se le ve desde una perspectiva absoluta, que no existe una multitud de principios divinos. Una vez sentado esto, es también claro que la unidad se sitúa en el plano de la sustancia y, por tanto, no hay que buscar aquí la trinidad, de la que también hay que hablar. Es preciso, pues, buscarla en otro plano, en el plano de la relación, de lo «relativo»”¹.

Así pues, para hablar de persona el plano es el de la relación. ¿Pero qué significa hablar de planos? Es bien sabido que la teología trinitaria distingue la Unidad de Dios y su Trinidad, unidad de sustancia y trinidad de personas. La Unidad tiene que ver con la sustancia divina, el ser de Dios; la Trinidad está en el plano de la relación, pero no como categoría accidental como pensaba Aristóteles. La relación no es un accidente, al menos la relación subsistente, sino que es algo personal. Cuando hablamos de persona, las categorías de sustancia y accidentes son deficientes.

“Al observar que Dios, considerado sustancialmente, es uno y que, sin embargo, se da también en él lo dialógico, la distinción y la relación que

¹ J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Editorial Sígueme, Salamanca, ¹⁴2007, p. 154.

conlleve el diálogo, la categoría de relación adquiere en el cristianismo un significado completamente nuevo. Aristóteles la sitúa entre los «accidentes», esas propiedades fortuitas del ser, que se pueden separar de la sustancia, forma real que todo lo sostiene. Al darnos cuenta de que Dios es dialógico, de que no sólo es *Logos*, sino diá-logo, no sólo idea e inteligencia, sino diálogo y palabra unidos en el que habla, queda superada la antigua división de la realidad en sustancia, lo auténtico, y accidentes, lo puramente casual. Es, pues, claro que el diálogo y la relación constituyen, junto a la sustancia, una forma primordial del ser”².

Se ve claro, en los textos citados, que hay una superación en la comprensión de la persona. Dejamos aparte la unidad de Dios, porque el tema que nos interesa es la persona, tanto la persona divina como la persona humana. Y por tanto, el plano es distinto. Esta distinción de planos es fundamental. Porque si no se distinguen estos planos, podríamos caer en el error de pensar que la persona es sustancia (sustancia en el sentido moderno del término, cosificada) y, a la vez, relación... y esto tiene sus límites. La propuesta de los autores que nos ocupa, al distinguir planos o niveles, clarifica, amplía, acierta más en sus aseveraciones.

Por su parte, Leonardo Polo habla de niveles, no de planos. La persona, el acto de ser personal, está a otro nivel que el de la esencia. Amparándose en Santo Tomás, concretamente en la distinción radical entre esencia y acto de ser personal, Polo prosigue. El acto de ser personal es tan radical en la criatura personal (sólo en la criatura, porque en el creador hay identidad; en la criatura hay distinción, y distinción radical, radicada, o sea, una distinción que está en la *radix*, en la raíz, estamos hablando de algo radical) que lo hace distinto a su esencia. Está en la raíz, está arraigada en nuestro ser la distinción, la dualidad entre esencia y acto de ser.

Esta distinción radical entre esencia y acto de ser personal justifica a Polo a ampliar los trascendentales³, pero estos trascendentales serán trascendentales antropológicos, personales, *radicales* (de raíz, *radix*). Ahora bien, es preciso para entender esta ampliación el método que descubre Polo, y que en este trabajo lo damos por sabido: es el método del abandono del límite mental. Y tal ampliación la llamará Polo la antropología trascendental, que se distingue de la metafísica. De tal modo que lo propio de la antropología trascendental será la persona, mientras que la sustancia es el objeto de estudio de la metafísica. Queda, pues, para la metafísica todo el ser del universo, siendo éste distinto del ser humano, al cual le corresponde la antropología trascendental según Polo.

² J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, p. 155.

³ Conviene saber que para Polo “trascendental” es lo convertible con el ser, en tanto que “ser” equivale a “existir”. Cfr. L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo*, Eunsá, Pamplona, ³2006, p. 403.

El ser humano se descubre más tarde que el ser de la metafísica. Por eso la metafísica sigue siendo primera, mientras que la antropología, el ser humano se añade, y por tanto es ser segundo. En tal caso, el ser de la metafísica no es el ser del hombre. Metafísica y antropología tienen temas distintos, seres distintos: ser del universo y ser humano. En un ser cabe la designación de existencia; en el ser humano no cabe tal designación, porque el ser humano no existe, co-existe: “la antropología trascendental es la doctrina acerca del co-ser humano o bien de la co-existencia. El hombre no se limita a ser, sino que co-es. Co-ser designa la persona, es decir, la realidad abierta en intimidad y también hacia fuera; por tanto, co-ser alude a ser-con. El ser que estudia la metafísica equivale a existir (por lo pronto a persistir). La antropología no se reduce a la metafísica porque el ser humano es más que existir o ser, en tanto que co-ser o co-existir; y, por tanto, ser-con (desde luego, con el ser de la metafísica). La historia de la metafísica tradicional es el desarrollo de la consideración del ser en sentido principal. En tanto que conviene añadir el tema del ser humano como irreducible al ser metafísico, habrá que entenderlo, insisto, como co-ser”⁴.

El ser humano es más que existente, es co-existente. Y esta co-existencia rompe de lleno con el monismo moderno. Del ser del universo en cambio cabe decir que es *mónon*, es sencillo porque meramente *existe*, meramente *es*; del hombre, en cambio, cabe decir que es dual (algunos hablan de dialógico), porque no es sencillo, es tremendamente complicado, entre otras cosas porque no es idéntico a sí mismo (es complicadamente co-existente, co-ser); y de Dios cabe decir que es trino, pero no porque es complicado, sino porque en su unidad hay tres personas, en su sustancia hay tres relaciones subsistentes. Y aquí entraría la teología.

Pues bien, la tesis es: sólo es posible hablar de persona en cuanto se sale del monismo, cuando no reducimos su acto de ser (persona) a cosmos, a metafísica⁵. Y aquí entra tanto el ser humano como el ser divino, pues ambos son personas, pero infinitamente distintas, porque una es criatura y la otra, creadora. Esta distinción criatura-creador es superior a la distinción esencia-acto

⁴ L. Polo, *Antropología trascendental*, Tomo I: *La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 2010, p. 29.

⁵ Y es por ello por lo que Polo sugiere eliminar el prestigio de lo único. “Por decirlo metódicamente, la condición de posibilidad de la antropología trascendental es la exclusión –el abandono– del monismo. Si se sostiene que la antropología se reduce a metafísica, o al revés, es casi inevitable incurrir en monismo. En cambio, si distinguimos el ser humano del ser principal y sostenemos la co-existencia del hombre, se gana una indicación extraordinariamente importante: a saber, que ser no significa *mónon*. Desde luego, el colmo del error no es el monismo, sino aceptarlo al intentar la ampliación de los trascendentales”; L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 31.

de ser⁶. Admitir la creación es el primer escalón que hay que subir. Hablar de creación es hablar al menos de dos. Negar la creación es no salir del *monón*, que en el fondo es aceptar la tesis panteísta.

Por lo tanto, la dualidad es superior a la unicidad. Co-existir comporta dualidad⁷. Polo se propone salir del monismo, de la obsesión moderna del monismo, que ha acabado por manifestarse en la vida cotidiana con un aislamiento mortal de lo que es apertura (hacia fuera y hacia dentro) en sí mismo, o sea, del hombre. Y de alguna manera en ello consiste el método, en salir del monismo, de aquello que nos limita, y, en teoría del conocimiento, salir del objeto como mera presencia, salir de lo mental (porque el monismo es propio del idealismo; nótese como el gran idealista de la historia, Hegel, es un claro ejemplo de panteísmo).

Por su parte Ratzinger, más sosegado, menos metódico, pero con no menos celebridad, habla del hombre como relación, habla de la necesidad del hombre de salir de sí, de buscar ése otro con el que necesariamente nos desenvolvemos, nos desplegamos, co-existimos. Hablando desde la perspectiva teológica, hablando del Dios Uno y Trino, Ratzinger dice:

“He ahí lo decisivo. “Padre” es un concepto relativo. En su ser para otro es Padre, en su ser hacia sí mismo es simplemente Dios. La persona es la pura relación de referencia y nada más. La relación no es algo que se añade a la persona –como entre los hombres–, sino que la persona consiste en la referibilidad.

Con palabras de la tradición cristiana podemos decir que la primera persona no engendra al Hijo como si a la persona ya constituida se le añadiera el acto de engendrar, sino que la persona es el acto de engendrar, de entregarse y de derramarse. Se identifica con el acto de la entrega. Sólo es persona en cuanto es ese acto; no es, pues, el que da, sino el acto de dar, «ondas», no «corpúsculos» [...] En la idea de referibilidad en la palabra y en el amor, al margen del concepto de sustancia y no encasillado entre los «accidentes», el

⁶ “Una metafísica y una antropología que tengan en cuenta la creación son más radicales que las que prescinden de ellas. Una de las partes de la cuestión es ésta: creación significa que la distinción real entre lo categorial y lo trascendental no es la más radical. Con ello se abre una distinción sin la cual el planteamiento trascendental que propongo no se entiende: es la distinción de la criatura con el Creador. [...] La distinción entre *criatura-Creador* es mayor que la distinción *ser-nada*”; L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 129. Es muy interesante cómo Polo advierte que esto, más que una diferencia criatura-Creador, es una distinción. La diferencia entre diferencia y distinción es muy interesante, pues quien no distingue entre criatura-Creador y, sin embargo, se detiene en la diferencia, puede acabar por sostener que la criatura es nada, no viendo en ella el carácter de *además*. Cfr. pp. 129 y ss.

⁷ L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 31.

pensamiento cristiano ha encontrado la médula del concepto de persona, que es muy distinto e infinitamente mayor que el concepto de individuo. Escuchemos de nuevo a San Agustín: En Dios no hay accidentes, sino solamente sustancia y relación. En esas palabras se esconde una imagen revolucionaria del mundo: se quiebra el dominio total de la idea de sustancia y se concibe la relación como una forma primigenia de lo real del mismo rango que la sustancia. Así se puede superar lo que hoy llamamos «pensamiento objetivado» y se nos renueva una dimensión del ser. Quizá pueda afirmarse que el cometido del pensamiento filosófico que se deriva de estas observaciones no se ha llevado aún suficientemente a cabo, en el sentido de que el pensamiento moderno depende en gran parte de las posibilidades que aquí se abren, hasta el punto de que sin ellas ni siquiera se podría concebir”⁸.

Aquí se ve la agudeza de Ratzinger, tanto en la detección del límite, como en su superación, o Polo diría en su abandono. Ratzinger es bien consciente de esta deficiencia en la filosofía, y, de alguna manera, invita a una serie renovación.

2. Libertad personal

Tanto en Ratzinger como en Polo la libertad está en un nivel superior a las potencias (inteligencia y voluntad). “La fe cristiana es, ante todo, opción por el hombre como ser irreductible que apunta a la infinitud. Por eso es también una opción por la primacía de la libertad frente a la primacía de la necesidad cósmico-natural”⁹. Se ve bien cómo el ser del hombre y el ser del universo son claramente distintos, y que el primero es primario, adquiere primacía, pero no es primero. El ser de la metafísica es primero, en cambio, el ser del hombre es segundo.

En Polo, la *Antropología trascendental* es la doctrina acerca del co-ser humano. Co-ser designa la persona, libertad, realidad abierta tanto hacia adentro como hacia fuera. Co-ser es ser-con, pero no es el *mit-sein* heideggeriano, ya

⁸ J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, p. 156-157. Al respecto de esta estrecha relación entre Ratzinger y Polo, nos cuenta J. F. Sellés: “me causó grata sorpresa leer que Ratzinger habla de él en su libro *Introducción al cristianismo*, al menos en la edición de 1963 que yo leí, que lo supera, y que lo hace desconociendo el legado poliano. En efecto, trata de él precisamente para decir que la persona no se puede conocer según lo que hemos denominado conocimiento limitado, y que cuando se la conoce se la conoce en relación personal”; A. Sánchez León, “Hablando con Juan Fernando Sellés sobre la filosofía de Leonardo Polo”, entrevista publicada en *Miscelánea poliana*, 2012 (37).

⁹ J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, p. 135.

que Heidegger reduce el ser a un *faktum*, pone la acción en un mismo nivel que el ser. El ser se reduce a hechos, y eso, bien lo sabemos, lleva a un puerto poco luminoso, estrecho, voluntarista y, en último término, a un determinismo histórico. Si el ser se reduce a hecho, ocurre la paradoja moderno-romántica, que, a mi modo de ver, se da cuando la mirada sólo se centra en el resultado. Aquí el idealismo y el existencialismo se dan la mano. Justamente en este punto Heidegger y Hegel coinciden. Hegel piensa que es la historia la fase final del espíritu absoluto, todo es historia, todo se reduce a lo que se ha hecho. Heidegger, por su parte, acaba equiparando el ser a ser-con, ser-en-el-mundo, habérmelas con el mundo, resolvérmelas –diríamos– con el mundo, a base de proyectos. La analítica del *dasein* acaba siendo el resultado, con otro método si se quiere, de lo que ya Ratzinger denuncia a fondo en *Introducción al cristianismo* sobre el historicismo. En el inicio del historicismo, bajo la batuta de Giambattista Vico, se comienza a equiparar al ser con los hechos, el *verum quia factum*; por eso, Ratzinger apostilla: “A mi juicio, esta fórmula señala el final de la vieja metafísica y el comienzo del auténtico y peculiar espíritu moderno”¹⁰.

Se podría decir que si la última palabra la tienen los hechos, ¿dónde queda la libertad? ¿No es esta postura un tipo de determinismo más?

El hombre, tanto para Ratzinger como para Polo, no se reduce a lo que hace. Está mucho más allá de la acción, es mucho más que voluntad. Si nos redujéramos a lo que hacemos o a los hechos, entonces serían las causas las que nos podrían explicar a nosotros mismos. Sin embargo, esto es sólo aplicable al ser del universo, pero no al ser humano. En Polo esto está muy claro, cuando habla de las causas o tetracausas para explicar el universo, y de la libertad para hablar del hombre (no de explicarlo, porque el hombre no puede explicarse, no puede desvelarse en sus causas, es algo más profundo). Por eso Ratzinger habla de “el principio de «por», y no del por qué, para hablar de la verdadera ley fundamental de la existencia cristiana”¹¹.

La libertad está en otro nivel. A mi juicio, darse cuenta de esto es justamente tener ese “auténtico espíritu moderno”. Ser moderno, en este peculiar sentido, es situar la libertad del hombre donde le corresponde, y le corresponde en el nivel del ser y no de la esencia (inteligencia, voluntad...). La libertad es trascendental, aunque se manifiesta en la esencia. Es importante distinguir ambas libertades. La libertad esencial diría Polo es libertad en ladera¹², o sea, es en virtud de la libertad trascendental o personal que es cumbre. La ladera manifiesta una cima. La esencia humana manifiesta su ser, siendo ambas distintas.

¹⁰ J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, p. 55.

¹¹ Cfr. J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, pp. 210 y ss.

¹² Cfr. T. R. Atarama Rojas, “Una aproximación a la libertad trascendental en Leonardo Polo, *Miscelánea poliana*, 2012 (38).

El ser humano es segundo, decíamos más arriba, porque no puede ser el único. La co-existencia es compatible con el ser primero, pero no se reduce a él. El hombre es más que universo. El universo está terminado, el hombre no. El universo es cosmos, el hombre se hace compatible con el cosmos a través de la cultura. Espiritualiza lo que hace, lo eleva, y con ello lo supera. Pero no se confunde con el cosmos. Es libre ante él. El cosmos no es libre, porque está terminado. El hombre en cambio es libre. El mundo se explica por causas, el hombre no se puede explicar por causas, precisamente porque es libre. De ahí, una vez más, la distinción entre ser primero y ser segundo. La metafísica estudia el ser de lo primero, estudia las causas. Estudia el ser como principio y como causa y éste es el primer sentido del ser. El segundo sentido del ser es el ser que se añade, es la libertad, es justamente ese carácter de *además* que es el hombre, es el “co” del co-existente. “La libertad no es un tema metafísico, por lo que una antropología construida simétricamente no puede dar una versión correcta de la libertad, sino que la confunde con la espontaneidad de una causa sin causa o con el fundamento como *Abgrund*. Hay que proceder a una ampliación temática precisando de qué se ocupan la metafísica y la antropología trascendental”¹³.

La libertad en Polo es un trascendental antropológico, o sea, un radical. Radical viene a ser lo más alto en el ser. Según Polo hay cuatro radicales personales: la libertad, el conocer personal, el amar personal y la co-existencia o el *además*, del que ya hemos hablado. Por tanto, tanto Ratzinger como Polo, con terminologías muy diversas, afirman, según lo dicho, que libertad y co-existencia están en un altísimo lugar en el ser del hombre, en la persona. Podría decirse o hablarse de una metalógica de la libertad¹⁴, con la que la libertad se distingue ampliamente de la causalidad. Vayamos ahora, aunque sea brevemente, al conocer personal.

3. El conocer personal

La inteligencia como potencia no alcanza el ser. Como potencia la inteligencia “trabaja” con objetos conocidos, pero el objeto conocido no es el ser. El hombre pensado no piensa. La inteligencia como potencia no es personal, más bien *pertenece* a la persona, es *esencial*. Podríamos decir en un lenguaje común que *tengo* inteligencia, pero no que *soy* inteligencia (por el contrario decimos “soy libre”, aunque admitiendo una libertad esencial que nos

¹³ L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 136.

¹⁴ Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, II, Euns, Pamplona, 2003, pp. 238-242.

permitiría decir también “*tengo libertad*”, pero ésta depende de la primera que está a nivel del acto de ser, *soy libre*).

El conocer personal es búsqueda, podríamos decir. “La antropología estudia el ser segundo, es decir, el ser que se “secundariza”, el ser dual. El ser segundo es radical por insistir en ser, es un *novum* que alcanza a serlo y no deja de alcanzarse. Con todo sin búsqueda se aislaría”¹⁵.

No son pocos los sitios en los que Polo habla de la persona como apertura. Ratzinger, por su parte, no es menos escueto en este sentido. Si el hombre no se abre, entonces se deja libre espacio al imperio de la mónada. “Hasta ahora, el hombre es la realidad más compleja, pero como pura mónada no puede constituir ningún fin. Su misma formación requiere un movimiento ulterior de compleción”¹⁶.

“El hombre se hace hombre cuando se trasciende a sí mismo”¹⁷, y ese modo de trascenderse se lleva a cabo también desde el conocer personal (además de la libertad, la co-existencia y el amar personal). “Repitémoslo una vez más: el hombre, *el* hombre verdadero es el que más se des-encierra, el que no sólo toca el infinito –¡el infinito!–, sino el que es uno con él, con Jesucristo”¹⁸.

Para ser uno con Él, el ser humano debe ser consciente de que la búsqueda con Él debe ser una búsqueda hacia dentro, es la búsqueda de la réplica. El conocer personal busca la intimidad. La verdad que se corresponde con el *además* es la réplica de la que se carece, y que precisamente por eso se busca. Y esa réplica es mi verdad. Radicalmente, nuestra verdad más íntima es la filiación divina. El que no se sabe hijo de Dios desconoce su verdad más íntima, decía San Josemaría Escrivá.

Aquí estamos ante lo más grandioso del hombre: su verdad más íntima. Y la verdad hay que conocerla. Si hablamos de la verdad más íntima, ese conocer tiene que ser el más íntimo: el conocer personal. Con este conocimiento buscamos nuestra réplica. Cierro el presente trabajo con una respuesta de Juan A. García en una entrevista que yo mismo le hice y que me parece que podría ser un buen colofón de este breve trabajo:

“Saber es, con toda propiedad, saber de sí: noesis noeseos. La filosofía clásica decía que lo propio del entendimiento, por ser inmaterial, es la reflexividad: el volver sobre sí; cosa que no ocurre con el conocimiento sensible, por ejemplo: que nos permite ver, pero no ver el ver, porque la

¹⁵ L. Polo, *Antropología trascendental*, I, pp. 205-206.

¹⁶ J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, p. 199.

¹⁷ J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, p. 197.

¹⁸ J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, p. 198.

vista es orgánica, material. Pero en lo inmaterial cabe una vuelta completa sobre sí: el entendimiento se conoce a sí mismo.

Polo acepta esto, como es lógico: que la sabiduría es el saber sobre sí del entendimiento. Sólo que como el entendimiento no sólo tiene su forma, sino que está abierto a poseer las formas de todas las cosas, la sabiduría se extiende también a todas las cosas (los otros hábitos innatos derivan del de sabiduría).

Pero Polo rechaza la reflexión, porque es una forma de unidad entre cognoscente y conocido inconveniente; especialmente para la criatura, a la que aísla del creador, pero yo creo que también es inconveniente para el creador: pues oculta la dualidad de personas padre-hijo.

En lugar de reflexión, Polo habla de transparencia, de apertura del entendimiento; y, paralelamente, de dualidad metódico-temática: siempre hay la dualidad entre el método, el acto cognoscitivo, y el tema, lo conocido con él.

Y, sin embargo, es propio del entendimiento saber de sí. Sólo que no por reflexión, sino por apertura, por su transparencia. El entendimiento conoce cualquier cosa que tenga delante, está abierto a todo. Y después de haberlo conocido, no antes, además de lo conocido estará ya el acto de conocerlo; y como el entendimiento está abierto a todo, conocerá también ese acto con el que ha conocido. Pero aquí no hay reflexión, sino entera apertura; y ella explica, con todo, que el entendimiento sepa de sí.

Por eso Polo dice que el hábito de sabiduría es un acto del entendimiento que tiene como tema el intelecto personal, es decir, que el entendimiento sabe de sí; pero manteniendo la dualidad entre método (hábito de sabiduría) y tema (intelecto personal). Al decirlo así, según dualidades, la reflexividad desaparece.

A su vez, el intelecto personal no es sólo tema del hábito de sabiduría, sino que puede alcanzar a ser método: un acto noético cuyo tema sea la sabiduría divina, la réplica personal. Pero ese acto noético el intelecto personal sólo lo busca en esta vida; porque le es inaccesible si no se le concede, ya que es su propia réplica, su propia realidad como ser cognoscente. El intelecto personal sabe de sí con el hábito de sabiduría; pero tiene además una posibilidad que le ha sido concedida de modo añadido: conocerse como es conocido por Dios, y conocer a Dios como él es; los escolásticos hablaban a este respecto de potencia obediencial.

Por su parte santo Tomás dice que las personas divinas pueden ser de alguien en cuanto a su origen (como el hijo lo es del padre) o en cuanto a su posesión; la cual, si se le concede al hombre, es como la de los hábitos, mediante los cuales el hombre usa de sus facultades cuando quiere, o cuando le parece. Y así puede el hombre poseer a las personas divinas: para conocer y amar a Dios cuando quiera y le parezca. De ese modo, es como Dios se da al hombre, para que sea posesión suya, como lo son los hábitos. De manera

que el hábito de sabiduría, con el cual el intelecto personal se conoce, puede ser sustituido por la sabiduría divina, por el mismo verbo personal divino: para que el hombre se conozca, tal y como es conocido por Dios, conociendo a Dios.

De ahí que Polo diga que, sin conocer a Dios, la persona creada no se conoce a sí misma. Y que diga también que el tema del intelecto personal es doble: Dios y la propia persona, en su verdad última, es decir, tal y como es conocida por Dios.

Por tanto sí: si el don humano (sus obras) es aceptado, el intelecto personal humano recibirá la sabiduría divina: para conocer a Dios, y conocerse a sí mismo tal y como es conocido por Dios, es decir, en su verdad más radical.

Por otro lado, esto no es demasiado extraordinario: pues es muy propio del sabio aprender de quien sabe más, y hacerse con su sabiduría.

Lo extraordinario es, en todo caso, esa sabiduría que es persona, el verbo divino. Y más extraordinario aún, el que se haya encarnado y hecho accesible al hombre”¹⁹.

Alberto Sánchez León
Rarzi Kapelāns (Rīga)
asanleo@gmail.com

¹⁹ A. Sánchez León, “El hombre como adverbio. Entrevista a Juan A. García”, *Revista Mayéutica*, 2013 (39, 87), pp. 103-110.

LA CONDICIÓN ÉTICA EN EL SER HUMANO, SEGÚN LOS CRITERIOS FILOSÓFICOS DE POLO

María del Mar Villanueva Martín

1. La importancia del profesor Polo en el terreno ético-filosófico

El profesor Leonardo Polo (1926-2012) fue un buen ejemplo de rectificación certera y oportuna, pues, aunque obtuvo la licenciatura en Derecho, pronto dejó esa orientación y se dedicó por entero a la Filosofía, que cultivó tanto desde el aula, impartiendo la enseñanza de esa materia, como desde la producción bibliográfica, al escribir sobre ella numerosos libros. Es, gracias a los mismos, como mejor se conoce su pensamiento y su aportación al terreno filosófico, si bien, los que asistieron a sus enseñanzas en la universidad, también captaron sus mensajes y aún conservan muy bien el recuerdo de él. Sobre su aportación hay que decir que no es cerrada ni concluyente, sino sugerente y especulativa, dejando en el lector la puerta abierta a numerosos interrogantes y a iniciativas presentadas a modo de propuestas, que, tanto en un caso como en otro, tienen como meta la búsqueda de la verdad, siempre de la mano del saber filosófico suministrado bajo la apariencia de unas sencillas reflexiones.

La filosofía de Polo tiene mucho de antropología, ya que es el ser humano, desde lo físico hasta lo espiritual, el que centraliza sus disertaciones, siendo en ese contexto en el que expone su método del “abandono del límite”, proponiendo hasta dónde se puede y se debe llegar en el estudio del hombre. Es un hallazgo afortunado que merece mayor divulgación. Por otra parte, sus propuestas, incluida la de este método, no son ocurrencias sorprendentes ni fulgurantes intuiciones, sino ideas filosóficas nuevas, sólidamente fundamentadas¹. El pensamiento de este profesor, además, puede resultar algo impersonal, pero es por su deseo de no mostrarse excluyente, sino de resultar hospitalario y acogedor a otras posturas, dejando siempre paso libre a la confrontación y la comparatividad con las ideas de otros pensadores. Es evidente que no comparte lo del “pensamiento único”, situándose en la posición diametralmente opuesta, en la que trata de practicar un “filosofar abierto”, con reminiscencias de distintas fuentes

¹ Cfr. R. Yepes Stork, “Introducción” a L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Rialp, Madrid, 1991, pp. 11-14.

filosóficas y pedagógicas, dirigidas, eso sí, a la realidad humana. Semejante apertura realista elimina desde el comienzo cualquier posicionamiento o bandería intelectual. Tampoco se obsesiona con lo novedoso, prefiriendo volver a las raíces u orígenes, especialmente cuando se entra en el asunto pedagógico o educativo, intentando, de ese modo, refrescar y vitalizar lo presente con reposiciones del pasado².

El tema humano es, por supuesto, central en la filosofía de Polo, mas intentando en todo momento dar un sentido unitivo al asunto tratado, lo que consigue confiriendo un “carácter sistémico” al estudio del hombre en su esencia. A esta conclusión llega al considerar que todos los aspectos de la especie humana se conexionan y encadenan formando un saber único, que es el que configura la realidad del viviente humano. Indudablemente, para captar esta realidad es preciso aplicar la “educación integral”, con la que no puedan quedar fuera de estudio elementos propios de ese sistema, estudiándose, pues, todos ellos y analizando la relaciones mutuas y la significación de cada uno de los mismos dentro de la totalidad que componen. La propuesta educativa de Polo, consecuentemente, es esa educación integral, que implica recuperar el sentido unitario de la formación cultural desde una perspectiva antropocéntrica. Desgraciadamente, la “preparación integradora” se ve amenazada en la actualidad por la “preparación especializada”, que hace del profesional actual un “especialista” en su materia pero un “perfecto ignorante” en las demás. De ahí lo ya apuntado sobre la conveniencia de “volver a los orígenes”, aunque ello suponga tener que revisar y rectificar los “fines de la educación”, cambiando lo práctico por lo formativo. Semejante vuelta atrás parece bastante problemática, puesto que son las personas las que sistémicamente no son consideradas dentro del vigente “sistema educativo”, y no es presumible que se quiera sustituir la actitud utilitarista por la cultural-humanista, no obstante el “malestar educativo” que el plan actual produce en la sociedad³.

Pero la condición específicamente humana en el decidir y en el obrar es lo que define a la persona, a la que se dirige el interés de Polo, no obstante las dificultades por las que atraviesa este tipo de enseñanza, ante un desarrollismo científico-técnico que, privado del control racional y amenazando al propio hombre, es lo que ahora tiende a imponerse. El estudio de las humanidades podría moderar esta tendencia, acompañándose tal estudio humanístico de su oportuna porción de ética que, fundamentada en la verdad del ser y en la acción racional y libre del sujeto humano, ha de reconocerse como universal y potenciadora de la condición individual de toda persona. Ésta es la tarea que sugiere

² Cfr. F. Altarejos, “Estudio introductorio. Leonardo Polo: Pensar la educación”, en L. Polo, *Ayudar a crecer. Cuestiones de filosofía de la educación*, Euns, Pamplona, 2006, pp. 16-17.

³ Cfr. F. Altarejos, “Estudio introductorio. Leonardo Polo: Pensar la educación”, pp. 28-29.

Polo al hablar de la ética: que se comprenda la estructura unitaria del actuar humano y su dimensión ética, que continuamente ha de mostrarse en un estado naciente, como prueba de que es algo en constante formación y que nunca termina de completarse⁴.

2. Desarrollo de la ética a partir del saber “sistémico”

Tras el planteamiento previo sobre el profesor Leonardo Polo Barrena, hay que indicar que el presente trabajo gira en torno al buen hacer de este educador, aunque referido en especial al tema de la ética y la consideración de que era objeto por parte de este autor. Ya queda dicho cómo él mismo solía centralizar sus estudios filosóficos en el ser humano, verificando un antropocentrismo en el que todos los asuntos se relacionaban con el hombre y, a su vez, tales asuntos lo hacían entre sí, constituyendo un conjunto sistémico en el que su totalidad se interrelacionaba y cada parte era al todo como éste lo era a la parte. Es decir, que todo tenía importancia propia y para el sistema, y que cualquiera de esas partes implicaba el conocimiento del resto. Tal consideración conduce a que no se pueda analizar independientemente alguna sola de las componentes sistémicas y a que, en el caso de la ética, que es el que aquí interesa, se tenga que verificar semejante materia en todas sus implicaciones relacionantes, de conformidad con los principios de la antropología general, y sin olvidar sus dimensiones filosóficas. Por ello, al hablar de ética en función de los criterios mostrados por Polo, hay que pasar revista a cuestiones tan humanísticas como el origen del ser humano, la libertad, la voluntad, el bien, el motivo, la virtud y el perfeccionamiento humano como un ciclo abierto. Indudablemente, también se han de mencionar las escuelas éticas contrarias a la poliana, como pueden ser el consecuencialismo pragmatista, la ética formalista, el pensar del estoicismo y cualquier otro reduccionismo. Por supuesto que, ante la amplitud de los contenidos que pueden barajarse y la limitación lógica de este trabajo, se ha de hacer hincapié en aquellos aspectos que se estimen más oportunos, por el interés que comporten en este tratamiento y por su actualidad, pasando más por encima a ésos otros que se muestren más distantes de estas consideraciones.

Según esto, no es desacertado comenzar el recorrido aludiendo al procedimiento poliano de los “sistemas”, que son el cerrado (tiene sus principios y no admite otros), el abierto (puede recibir nuevos principios y adaptarse a ellos) y el libre (admite principios extraños y novedades variadas). La ética, por su par-

⁴ Cfr. F. Fernández, “Presentación” a L. Polo, *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Unión Editorial, Madrid, 1996, pp. 9-10.

te, se conjuga mejor con el sistema libre, porque el hombre en sí viene a ser un sistema libre, susceptible de cambios que pueden oscilar entre los buenos o constructivos y los malos o destructivos⁵. De aquí se infiere que, como el “sistema libre” tiene muchas formas de equilibrarse, la ética también, cual ciencia de la conducta responsable puede lograr sus equilibrios por distintos caminos o maneras de proceder, quedando a elección del sujeto el camino o método a seguir para obtener esa compensación a que aspira con su esfuerzo, y que es la “felicidad”. Incluso, puede modificar el procedimiento si ve que su decisión no le satisface. Porque la felicidad es el estado psicológico que se experimenta al obtener el bien deseado y que se ha de lograr para siempre, pues si se pierde, la felicidad no es plena. En consecuencia, si no existiera el bien, tampoco habría ética. El bien total es el “fin”, no el “medial”. El bien eterno es inalcanzable en este mundo y la ética ha de serlo de medios o virtudes y no fines⁶. Según esto, queda claro que la meta del conducirse éticamente es poder alcanzar el bien u objeto del deseo, mas como ese bien ha de ser un absoluto, queda claro que no está en este mundo, donde sólo se encuentran bienes parciales o relativos, de modo que la actuación ética conveniente ha de ser la acumulativa y espectral, a la espera de que ese bagaje de virtuosismo encuentre su ulterior compensación en la adquisición del anhelado “fin último” por el que se ha trabajado. Las virtudes, en efecto, fortalecen la capacidad humana de posesión del bien y forman parte de él, al ser herramientas del mismo, de suerte que, de suyo, son buenas al considerarse imprescindibles para el logro de la felicidad. Como queda dicho, esto se sustenta sobre la base de que el bien sea eterno e infinito y que satisfaga todas las humanas aspiraciones de “bien”, “posesión” y “felicidad”, sin que haya cosa alguna superior a él. Precisa, para esa situación, que se logre un estado de “equilibrio supremo”, con el que una persona logre cabal adhesión al “bien”, sin sentir temores ni debilidad ante ello. Pero tal adhesión al “bien”, por otra parte, sólo se consigue amándolo, de modo que el acercamiento al “bien deseado” y, por tanto, a la “felicidad” sólo es posible amando o mediante el amor⁷.

El estrecho parentesco existente entre ética y virtud resulta patente, si bien la virtud hay que verla siempre como un producto de la voluntad, mediante la cual se pueden forjar hábitos perfectivos que la fortalezcan. Los vicios, en cambio, como opuestos a las virtudes, la debilitan y, al hacerlo, anulan la capacidad de amar. Las normas conducentes a la virtud resultan agradables a quienes son virtuosos pero desagradan a los dominados por los vicios, ya que éstos anulan la libertad, mientras que las reglas para la virtud aumentan la libertad de los que

⁵ Cfr. L. Polo, *Ética*, pp. 108-110.

⁶ Cfr. L. Polo, *Ética*, pp. 110-112.

⁷ Cfr. L. Polo, *Ética*, pp. 113-114.

las practican, pues lo hacen por amor al “bien deseado” y el amor es “enteramente libre”, de conformidad con el criterio de Polo⁸.

La libertad, al respecto, es la posibilidad de poner en práctica la decisión tomada por la voluntad, de manera que voluntad y libertad van siempre de la mano. A su vez, la libertad siempre parece marcar un comienzo o el inicio de algo, que suele ser la serie de fenómenos o actividades que conforman un determinado proceso previamente querido por quien lo pone en práctica. Es la libertad un ente de razón o idea trascendental, que la siente el que la posee pero que no tiene existir propio en la realidad. Dicho de otro modo, es la causa por la cual algo sucede, sin que esa causa sea causada por otra anterior. Por eso, es siempre principio de lo que pone en práctica y se muestra como una espontaneidad causal pura y pensable o dotada de posibilidad de realización. Sirve de fundamento a la acción práctica y racional, que sólo se puede atribuir a un sujeto inteligible, de donde se desprende que los animales irracionales carecen de libertad. En función de este parámetro, resulta que la voluntad es, a su vez, la “razón práctica del actuar”, mostrándose autosuficiente en lo normativo y dotada de autonomía propia. Como lo normativo es “bueno”, la voluntad decisoria también lo ha de ser, desprendiéndose de ello que la “norma moral” es un “imperativo categórico”, el cual, a su vez, es la *ratio cognoscendi* de una *ratio essendi*. El posterior destino de la norma moral es hacerse acreedora de felicidad en la vida futura, siendo tal felicidad una “felicidad merecida” o basada en el mérito autónomo, a diferencia de la “felicidad empírica”, que se goza sin méritos propios, como anota Kant, en quien se apoya Polo para este razonamiento⁹.

El ser humano, además, está dotado de voluntad, como acaba de indicarse, mas es difícil saber qué es la “voluntad”. Los griegos, que fueron los primeros en hablar de ella, la consideraron como el “acto de salir de sí hacia lo que se desea”. Luego, los romanos la llamaron *voluntas*. Los filósofos medievales distinguieron, por su parte, dos clases de voluntad: la *voluntas ut natura* (tendencia al desear radical de nuestro espíritu) y la *voluntas ut ratio* (razonamiento para decidirse a la acción). A la voluntad como inclinación de nuestra naturaleza espiritual y en la que no interviene la razón, la llamó Santo Tomás de Aquino “voluntad nativa”, que, según él, tiende a la felicidad, aunque Aristóteles ya lo había advertido, pues aseguró que el hombre como ser espiritual tiende a la felicidad y que en ello no hay elección posible. La felicidad como el fin último de la voluntad nativa, viene a significar que la felicidad no se posee pero que se anhela y que la voluntad se inclina hacia ella aun sin conocerla, de modo que, en tal sentido, no puede ser acto voluntario sino pura potencia del espíritu humano, que, de suyo, es incapaz de realizar actos. A pesar de ello, la inclinación de la

⁸ Cfr. L. Polo, *Ética*, p. 114.

⁹ Cfr. L. Polo, *Ética*, pp. 130-131.

voluntad al respecto es correcta, pues se orienta hacia un fin que es puro bien. Por eso, el bien ha de ser lo que se corresponde con la voluntad como objetivo final de la misma. La voluntad es para los humanos, quiéranlo o no, la correspondencia que tienen con el bien, así como también la posibilidad de tender *ad unum* hacia algo determinado, que primero serán los bienes conocidos y, después, el bien absoluto, en su búsqueda de lo trascendental, a la que llegan guiados de su innata tendencia a la felicidad y de su constatación de que no son seres finalizados por su especie biológica. Tienden a la felicidad aunque no sepan qué es ser feliz¹⁰. Ése es el acierto y el desconcierto de los humanos.

Como, siguiendo con este aspecto, la voluntad nativa desde su arranque se mueve impulsada por la felicidad pero no sabe qué es ésta, tiene que tomar contacto con la inteligencia para que se lo razone, siendo entonces cuando se convierte o toma el nombre de *voluntas ut ratio*. Cuando se produce esa información y la voluntad nativa se torna en la dicha *voluntas ut ratio*, se verifica el “despertar de la tendencia” y se logra una explicación de por qué las acciones pueden ser buenas o malas. Las buenas acciones serán las encauzadas hacia el logro del fin último, que es la felicidad total, y las malas acciones habrán de ser las que se satisfagan con la *voluntas ut ratio* e impidan a la voluntad nativa fijar sus metas en el logro de la plena felicidad, que es de tipo trascendental y que, por ello, no puede ser aprehendido por la *voluntas ut ratio*. Las buenas acciones han de ser calificadas de aciertos morales, en tanto que las malas acciones se deberán calificar de errores morales, casi siempre debidos a equivocaciones en lo referente a la felicidad. Semejante razonamiento no ha de ser pesimista sino todo lo contrario, es decir, optimista, porque prueba a las personas que están hechas para la felicidad. Cuando un bien elegido no aporta felicidad, viene la prueba de que no se ha elegido bien, por lo que se impone la necesidad de corregir, eligiendo otro bien. Esta corrección es tarea de la “razón práctica”. La misma inteligencia tiene criterios para apreciar lo que conduce o no conduce al bien absoluto, aunque no pueda emplear un método demostrativo y empírico para ello ni, en consecuencia, lo pueda probar. La dificultad, como ya se ha apuntado, está en que no se sabe exactamente qué es la felicidad, aunque sí se sabe que la potencia espiritual de las personas está determinada *ad unum* por la felicidad y que esa felicidad sólo es alcanzable cuando el bien es infinito, porque es lo único que las puede hacer felices. Los bienes finitos frustran y no satisfacen plenamente, pasándose con ellos de la felicidad al hastío, que es el estado emocional que advierte de que la voluntad nativa no ha alcanzado su fin o, al menos, que no se está en la senda que conduce a él. Las equivocaciones, empero, no contradicen el planteamiento acerca de un deseo infinito de felicidad espiritual. Lejos de ello, lo confirman, pues la filosofía funciona planteándose

¹⁰ Cfr. L. Polo, *Ética*, pp. 132-136.

dificultades e intentando resolverlas poco a poco y, así, ir avanzando hacia la claridad que aporta la verdad, en un caminar cada vez más allá¹¹.

3. Presentación de la ética desde un punto de vista descriptivo para sus aplicaciones prácticas

Visto el panorama ético que ofrece el profesor Polo a partir de su planteamiento sistémico del saber antro-po-filosófico, conviene ahora entrar en sus apreciaciones sobre la ética en un sentido más coloquial y definitorio. De entrada, asegura ser imprescindible la valoración ética en cualquier juicio que se haga, concediendo a la ética la última palabra en lo que atañe a la aplicación práctica del saber, o sea, la posibilidad de alternativa entre opciones prácticas. Por otra parte, otorga a la ética el don de la libertad, ya que una persona puede hacer el bien si quiere o el mal si lo desea, porque nadie es “ético” de necesidad y muchas personas se jactan de ser “amoraes” por opción propia. En la historia se comprueba, incluso, que lo ético es imposible, aunque no “indeseable”, habiendo estado siempre presente en casos aislados de conductas ejemplares¹². Pero, para que un acto pueda ser valorado éticamente, se precisa que sea hecho libremente. De ahí la importancia de la libertad en ética y de lo absurdo que resultaría el suprimir esa libertad para que no hubiese quien pudiera obrar actos malos, ya que eso acabaría con las alternativas de bueno y malo y sumiría la conducta en un gris indistinto, en el que no habría ni mejores ni peores. La supresión de la libertad no es solución a las “alternativas paradójicas”, quedando en pie, por tanto, la tesis optimista de que “la ética no garantiza el triunfo”. Con esto queda probado que la ética es una guía orientativa de conducta y no un recetario medicamentoso o financiero de arreglos *ad hoc*. También Hegel vio la ética como un “heroico fracaso que comporta el sacrificio de la vida” y, aunque eso es una exageración, sí ocurre a menudo que, cuando se obra bien, las cosas salen mal, siendo ésa la paradoja a la que la ética no puede ni quiere renunciar. Todo debe seguir su curso, y si alguien opera mal, es mejor dejarlo que imponerle un serio correctivo, ya que actuaría de manera diferente pero porque se le habría coaccionado su libertad y no podía hacer otra cosa. El hombre, consecuentemente, es un ser ético porque es un ser libre¹³.

La ética, dicho lo dicho, puede ser descrita o explicada desde distintos puntos de vista. El más atractivo para el profesor Polo es el temporal, que ve al

¹¹ Cfr. L. Polo, *Ética*, pp. 136-138.

¹² Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre*, pp. 103-104.

¹³ Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre*, pp. 107-108.

hombre como un ser prendido al tiempo, en cuyos sucesivos momentos va encontrando oportunidades, modas, decepciones, peligros y nuevas experiencias, todo lo cual le imprime rectificaciones a su programa vital. Por ese motivo la ética se convierte en un modo de usar el tiempo de forma adecuada para poder ir creciendo con él en valores morales, siendo conveniente recordar que es en esos valores éticos en el único aspecto humano en el que la formación personal nunca se termina, por mucho que se avance en ella. El comportamiento ético perfecciona, mas sin límite valorativo ni cuantitativo¹⁴.

Ahondando más en el asunto, hay que reconocer que el hombre tiene un crecimiento irrestricto hasta que acaba su tiempo con la muerte, la cual no ha de ser considerado como una extinción sino como una transformación, pudiendo hablarse, según Polo, de dos maneras de morir: la del fin de la vitalidad por caducidad biológica, y la del que muere por estupidez e imbecilidad, al no haber querido aprovechar éticamente el tiempo vital del que podía disponer. En esta segunda manera el tiempo no se llena, se queda vacío y la vida, al llegar la muerte, queda malograda y se presenta como si fuera un aborto. Por eso, el consejo ético pertinente es “recuperar el tiempo perdido”, y ahí reside lo de “querer autorrealizarse”, o sea, progresar humanamente y seguir “creciendo”. A todos los pueblos de la tierra les ha preocupado ese problema, y al que aprendía a resolverlo se le llamaba “sabio”, porque sabía crecer y hacer crecer a los demás. Tampoco disfruta quien no realiza lo ético, pues advierte que malgasta su tiempo en nimiedades que no le hacen feliz ni le divierten. No tiene la “alegría del vivir” y el “pesimismo” se apodera de él¹⁵.

La propensión a “tender hacia algo” la da, igualmente, la dimensión temporal del ser humano, pues puede pensar en objetivos y orientar sus tendencias hacia la consecución de los mismos, organizando adecuadamente su tiempo para poder lograrlo. Al tender a esos motivos se entiende que tiene libertad para hacerlo y que la ética le aporta normas o métodos para conseguirlos. Esto es tarea de cada uno en particular, pero si nadie o casi nadie lo hace, la sociedad, en su conjunto, se derrumba¹⁶.

Como, éticamente hablando, la perfección que el hombre puede lograr no tiene límites, su formación en tal sentido no acaba y se convierte en un sistema abierto, que siempre se puede seguir llenando con más cosas. Esa opción a trabajar por su progreso se la otorga su propia libertad, que no es absurda, si bien muchos, ante la responsabilidad que implica, preferirían carecer de ella. Sin libertad, naturalmente, el hombre no puede mejorar y siempre estaría en igual situación, como les ocurre a los animales. Por la libertad, además, el hombre es

¹⁴ Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre*, pp. 109-110.

¹⁵ Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre*, pp. 111-113.

¹⁶ Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre*, pp. 113-115.

un sistema abierto, porque nunca alcanza el equilibrio definitivo al estar empeñado en el proyecto de sí mismo, que le hace tender a ser más. Lo ideal es esa pugna por mejorar y superarse, y no es buena la posición homeostática por la que el individuo se conforma con lo conseguido y quiere “quedarse tranquilo” donde está, sin aspirar a más perfecciones, pues con esto contradice el “principio de perfectibilidad” que lleva impreso en su propia esencia. Mientras está vivo, su equilibrio ha de ser “dinámico” y no “estático”. Además, hay que fortalecer las tendencias con el esfuerzo, sin dejarlas languidecer de pasividad. Peor aún es matar las buenas tendencias con sus contrarias, que son las malas tendencias, ya que con ellas se cae en la maldad, el error y el embrutecimiento. Sólo con la ética se pueden salvar los peligros de ser arrastrado por las malas tendencias o inclinaciones. Tampoco hay que quedarse en la mediocridad, pues, si no se supera, desciende a lo malo, ya que el “mediocre” es un estado inestable, de modo que siempre se puede ascender hacia arriba o resbalar hacia abajo, a partir de él. No tiene techo ni suelo limitadores. Tampoco ha de temer el hombre al riesgo ni al fracaso, porque se ha de sentir protegido por Dios, que saca bienes de los males. La condición de “perfectibilidad” de que está dotado el hombre, le hace posible a éste aspirar a ciertas cualidades positivas, como son el “valor”, el “honor”, la “fortaleza” y otras más¹⁷.

En otro sentido, la ética va vinculada al poder, porque en la sociedad hay quienes mandan y dan órdenes y hay quienes las cumplen y obedecen, y esta situación produce un equilibrio inestable, porque no hay honradez ni lealtad ni en unos ni en otros. Eso exige que haya que ser fuertes tanto para mandar como para obedecer. La norma al respecto es que “sólo sabe mandar el que sabe obedecer”, y su opuesta “sólo sabe obedecer quien sabe mandar”. Si una sociedad se gobierna por principios éticos, también será válido para ella el “sistema abierto”, igual que sucede con los individuos. Las correcciones recíprocas pueden mejorar a los miembros de una sociedad y a ésta en su conjunto. Esto otorga a las sociedades y a las naciones sabiduría ético-política para corregirse de sus errores, saber gobernar y aprender a obedecer¹⁸.

La condición para mandar y para obedecer, precisamente, ha de estar regulada por principios éticos y debe tender a que las relaciones entre las partes sean cada vez más intensas e integradoras, lo que conduce a un “proceso de maduración” de las sociedades, alcanzando sus individuos, a la par, una “personalidad madura”, a la que definen los psiquiatras como la adquisición de una conducta equilibrada, integrada en el grupo social y que no sea homeostática o conformista. De todos modos, insisten estos psiquiatras actuales en que no abundan hoy en día las personalidades maduras, predominando un proceso empobrece-

¹⁷ Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre*, pp. 115-117.

¹⁸ Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre*, pp. 118-120.

dor que conduce a la ruina o desintegración de la personalidad individual, en cuya situación caen los sujetos en los vicios o tendencias negativas, que dejan a las naciones a merced de malos gobiernos y las conducen a la inestabilidad y la misma ruina y destrucción por fragmentación. El obrar mal, como decía Santo Tomás de Aquino, es sólo un signo de libertad o, mejor aun, el remanente que queda de ella¹⁹.

Llevado por su método reiterativo, muy propio de los docentes, repite aquí Polo que ética y perfeccionamiento forman un binomio inseparable, que mantiene firme la promesa de que, por dificultada que se encuentre una persona, siempre tendrá ocasión y posibilidad de crecer y potenciarse humanamente hablando. Las tendencias primarias proceden de la naturaleza, pero luego aparecen otras que propenden a ideales más elevados hasta que se llega a las tendencias de felicidad, que van encaminadas al bien último del bienestar eterno. Son muchas las tendencias pero se conectan y armonizan unas con otras para que no haya choques entre ellas, aun dentro del desarrollo sistémico de equilibrio abierto que impulsa al hombre. A las tendencias morales positivas también se las llama “virtudes”, la cuales son una pluralidad armónica que configura por sí misma un sistema. Esas virtudes morales son las que acercan al espíritu o lo inmaterial humano, porque, al ser lo biológico perecedero, no puede contener el ansia de felicidad eterna a que propenden las virtudes, por lo que éstas han de inclinarse hacia algo que, al ser inmaterial como el espíritu o alma humana, no pueda extinguirse y, por ello, sea susceptible de experimentar esos goces inabarcables que las virtudes indican. A nivel social, las virtudes se han de ver como “radicales humanos” que hacen posible la sociedad y que vertebran las tendencias humanas que en ella se contienen, al estar compuesta de personas²⁰.

Es, precisamente, a nivel social donde las virtudes encuentran su exacta dimensión ética, ya que el comportamiento humano se estima en su vinculación con los demás, puesto que la ética es un tratado de las relaciones mutuas. En ese marco social, además, toda persona aspira a ser la mejor y a que se la considere como tal o, al menos, como perteneciente al grupo de los mejores. Esto es tan común y general que en todas las sociedades hay institucionalizado el reconocimiento del mérito, con la concesión del premio a la excelencia. Este deseo, cual tendencia natural, no es vanidad y puede fomentarse hasta convertirlo en virtud o hábito saludable, ya que la tendencia al honor, si es irrestricta, es virtuosa y se debe de potenciar, siempre empleando los propios medios y sin intentar aplastar a los demás, pues entonces sería soberbia y despotismo, de los que deriva otro vicio igualmente malo que es la envidia. Un envidioso nunca puede ser candidato al honor, porque la envidia es un atentado al honor de otros. El

¹⁹ Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre*, pp. 123-124.

²⁰ Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre*, pp. 124-126.

concepto del honor, por otro lado, ha evolucionado y hoy se prefiere decir “fama”, que supone menos compromiso y menos sacrificio a quien la detenta. Muy usado actualmente es el término “líder”, que tiene mucho que ver con fama, aunque no invoca méritos propios sino cualidades especiales para asumir esa función. También se alude a esa tendencia meritoria con las palabras héroe y genio, aunque a estos conceptos les falta la idea de liderazgo. Del héroe habló Tomás Carlyle. Del genio, lo hizo Hegel. Las tendencias buenas, como ésta del honor y la dignificación, es aconsejable favorecerlas pero sin caer en la tentación de convertirlas en algo absoluto, porque el absoluto propende a la soledad, y ésta no es virtuosismo. La tendencia a la fama, pues, ha de sobreponerse a cualquier otro objetivo para que sea pura y loable. En un sentido cristiano, a la fama se la llama “gloria”, por aludir al tipo de premio que otorga Dios al virtuoso o bienaventurado. La aspiración al honor como “gloria” es, por tanto, laudable puesto que si un sujeto no aspira a ello, defrauda, mas siempre que tenga su vista puesta en el “fin último”, porque desear el honor y la fama sin esa meta ultraterrena, es un acto de cinismo, que indica falta de temple personal y que genera una sociedad desengañada y escéptica que no funciona. Acaso por la multiplicación de estos falsos héroes ha surgido en la actualidad la figura del “antihéroe”, que es la suma de todas las torpezas y calamidades que se puedan atribuir a un ser humano. De todos modos la figura del líder o héroe virtuoso es necesaria a la sociedad porque, sin ella, en nadie se confía y, si no existe confianza de los unos para con los otros, el “mundo” o sociedad en su totalidad defrauda y se cae en el escepticismo²¹.

En el capítulo de las “virtudes sociales”, de conformidad con Polo, existe la virtud de la “piedad”, que está muy vinculada a la tendencia al honor y es el equilibrio o contrapunto entre soberbia y honor, consistiendo en el respeto o veneración que se tributa al propio origen y al autor de lo que cada uno es, aplicándose mayormente a los casos de Dios, los padres y la patria. Ese respeto comporta, a su vez, ciertas obligaciones para los nombrados. Desafortunadamente esa virtud se ha debilitado tanto en la actualidad que la palabra que la designa está en trance de desaparición de los diccionarios por falta de uso. En su lugar se emplea el término “desculturalización”, que implica que todo lo que suena a anterior o pasado es tildado de ñoño o decadente y hay que barrerlo o echarlo fuera. Los autores de la vida parece que ya no interesan. Pero honor o piedad son dos caras de la misma moneda y, si se miran por separado o unilateralmente, se envician²².

Frente a las “virtudes sociales” están los “vicios sociales” o “antivirtudes sociales”, como son la venganza, el odio y la indiferencia, entre otras más. De la

²¹ Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre*, pp. 127-132.

²² Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre*, pp. 132-133.

venganza basta con recordar la definición que de ella se ha dado siempre: tomarse la justicia por la propia mano; a lo que habrá que añadir que casi siempre va acompañada de ensañamiento. Del odio hay que indicar que es el motor de la venganza y que toma tintes pasionales, con su carácter obsesivo, que, en gran medida, anula la libertad de quien lo padece²³. Pero es la indiferencia como vicio social algo más sutil de apreciar que la venganza y el odio, aunque igualmente afrentoso, si bien emplea la táctica de la pasividad, a diferencia del odio y la venganza, que utilizan la de la actividad. La tolerancia, muy de moda en la actualidad, es no pedir cuentas a alguien por un despropósito cometido. Se parece algo a la indiferencia pero no es lo mismo. La indiferencia es el descuido o desatención que se aplica a los demás en casos en que puedan necesitar ayuda, o sea, despreocuparse por el prójimo. Este vicio puede ser grave, en efecto, porque equivale a la “negación del hombre” y puede producir la destrucción de la sociedad. Lo peor que le puede ocurrir a una persona es que le haga caso nadie, pues todos quieren que los demás cuenten con ellos y que sepan que están vivos y presentes; de lo contrario, se sienten inútiles y como si no existieran. La gravedad y maldad de este vicio es que practica paulatinamente un “aniquilar consumado”, excluyendo de su amor el indiferente a la persona en la que perpetra su indiferencia. Ignorar a alguien intencionadamente es negarle la dignidad que como ser humano tenga, participando esta actuación de la venganza, ya que es un vengarse reiterado y continuado de aquél a quien se quiere ignorar. No hay que ser indiferentes a la indiferencia, ante la gravedad que puede comportar, siendo necesario romper ese círculo vicioso que “convierte a la sociedad en un desierto”. El perdón, tácito o explícito, es el único remedio para romper el hielo de la indiferencia, y no equivale a tragarse el daño recibido por la simple tolerancia o por “no querer líos” sino en adoptar una posición innovante como si, a partir de ese momento, se empezara una relación o amistad nueva²⁴.

De los fallos o vicios de cooperación entre las personas surgen problemas que entorpecen la buena marcha de las sociedades. El ideal de la cooperación es irrestricto, porque, igual que en la búsqueda del bien supremo, no tiene límites y siempre se puede hacer mejor. Hay grandes lagunas en ese sentido, a pesar de que el hombre tiene naturaleza de cooperador y puede hacerlo en muchos ámbitos (familia, trabajo, amistades, etc.). Para ello, se necesita fiarse de los demás. Si domina la desconfianza, se impone lo de “sálvese quien pueda” y todos salen perjudicados, de modo que hay que poner remedio a ese defecto, siendo cobardía el no atreverse a hacerlo. La dinámica social tiene que ser cooperativista y, si se torna individualista o rupturista, puede generar odio de clase, odio racial,

²³ Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre*, pp. 138-141.

²⁴ Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre*, pp. 141-143.

desprecio y atonía social, lo que, a su vez, acaba produciendo regímenes tales como el totalitarismo, el liberalismo y la utopía²⁵.

4. La ética en la vida social e importancia de su enseñanza en la formación educativa

Tras enjuiciar el alcance de la actuación humana con su dimensión social, es oportuno añadir algo más sobre las dimensiones de la acción humana. Esta acción empieza con la faceta tecnológica del ser humano y que lo convierte en fabricante de instrumentos y herramientas, lo que ya comienza en época prehistórica con el “homo faber”. Esto es lo que le ha permitido “intervenir” activamente en el curso de los acontecimientos, poniendo su autoría en muchos de ellos, casi siempre con resultado eficaz. Debido a ello, se puede decir que “el futuro ya no es lo que era”, ante esa actuación del hombre como modificador del factor geográfico y de las condiciones de vida. Es una cualidad muy propia de él ésa de ser innovador, lo que le es posible en cuanto que es “homo sapiens faber”. Esas actuaciones suyas se revisten de dimensión ética, por cuanto que implican responsabilidad por las alteraciones que ha causado y que condicionan el tiempo futuro que va llegando, aunque sólo sea de una forma mediata. En el tiempo cósmico esas novedades no se pueden producir, pues todo funciona de acuerdo con el cronómetro de su programa natural. La responsabilidad como actuante la tiene doble: responsabilidad por lo que ha hecho y responsabilidad por lo que corresponde hacer. Estas obligaciones le vienen de que, como ser racional creado, está sometido al “consecuencialismo”, que le exige lealtad, cumplir con las obligaciones del cargo y no desertar²⁶.

El consecuencialismo es una exageración unilateral de la responsabilidad, ya que mide la bondad o la maldad de un acto sólo por las consecuencias que tenga, de modo que niega que una acción sea buena o mala en sí misma, porque su valoración ética depende solamente de los resultados que produzca. La intención, el motivo o la ideología que se tengan al efectuarla, no importan. El acto humano es bueno si tiene buenos resultados. Visto así, el consecuencialismo es lo contrario a la ética de virtudes, porque para ésta se hace algo por creer que es bueno en sí, aunque fallen luego los resultados. En ella también se piensa en las consecuencias, pero si hay posibilidades de que los efectos sean positivos y la intención, además, es sana, el acto se realiza. La responsabilidad siempre ha de tenerse en cuenta y lo exigible, en tal caso, es que se tenga un conocimiento

²⁵ Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre*, pp. 144-146.

²⁶ Cfr. L. Polo, *Ética*, pp. 170-172.

adecuado de lo que se hace. Esto, a su vez, depende mucho de las propias convicciones, que serán el resultado, en último término, de que se esté bien o mal formado. La ética moderna, representada por Max Weber, no suele tener en cuenta las virtudes. Por eso es consecuencialista. Por su parte, Kant no mira los resultados sino que se fija sólo en el sentido del deber. Pero tal ética no es activa, aunque tampoco suele ser ética de convicciones. La postura de Santo Tomás de Aquino es equidistante, al fijar que el hombre es iniciador de un acto o proceso pero que éste acontece de forma inevitable, sin que su iniciador pueda controlarlo totalmente. La libertad de acción humana no es absoluta. La regularidad que rige un acto cualquiera no la puede imponer un humano. Sólo puede desencadenarla. Así pues, el consecuencialismo es teóricamente incompleto. También ocurre que las consecuencias de los actos pueden ser corregidas por la persona que los comete, de modo que sean menores o distintos de lo que se dictaminó, valorándose entonces su responsabilidad en función de esa corrección. El ser humano no sólo puede proyectar el futuro sino también modificar ese proyecto según le plazca. Todo eso no lo ve el consecuencialismo porque es demasiado simple. La responsabilidad que implica la ética, en cambio, permite esa disposición a intervenir todas las veces que haga falta en el decurso de un proceso, siempre con la condición de “tratar la responsabilidad de modo responsable”, evitando eventualidades peligrosas. La “experiencia acumulada” es aquí muy valiosa, siendo un aspecto de la virtud llamada “prudencia”, que se ha de tener muy en cuenta en lo tocante a la iniciativa humana. La responsabilidad, sin embargo, no es igual en todas las personas: cuanto más se sabe y mayor es el cargo, más grande es la responsabilidad; cuanto menos se sabe y de menor importancia el cargo, más pequeña la responsabilidad. Hay personas que de nada se dan cuenta y actúan a ciegas, como unas irresponsables. Pero esto no lo quiere la ética, porque ser ético es intervenir, aclarando que intervenir no equivale a ser entrometido, que es el entrar en procesos que no corresponden o, más vulgarmente, “meterse donde no lo llaman”. El virtuoso, además, no debe protestar y lamentarse de lo mal que van las cosas, sino que ha de callarse e intervenir trabajando para mejorarlas²⁷.

Cooperar, no suplantar, es bueno, pues se basa en un principio afín con la virtud, que es el principio de subsidiariedad, que induce a colaborar con los demás en la medida que a cada uno le sea permitida. La colaboración es un asunto moral, de modo que, lo que uno no hace, lo tiene que hacer otro. Así funciona la sociedad. Nadie puede descuidar lo que le compete hacer, pues eso implica que el propio trabajo ha de hacerlo otra persona que ya tiene el suyo. Eso sería descuido responsable con calificación ética negativa. El hombre ha de gobernar la Tierra en virtud del imperativo categórico kantiano: por obligación presencial.

²⁷ Cfr. L. Polo, *Ética*, pp. 172-177.

Esto excluye lo rutinario y exige el “trabajo constructivo”, lo que se ha de hacer entre todos, porque a todos obliga, aunque a partes proporcionales, según posibilidades²⁸.

La acción es lo que permite que ocurra lo nuevo. Lo rutinario y lo inevitable han de ser suprimidos por la constructividad del hombre de acción, siempre enfocada hacia un fin favorable. La ética clásica siempre ha sido medial, o sea que ha considerado al acto ético como un “medio” para conseguir un fin elogioso. De ese parecer fue Aristóteles, al afirmar cómo los objetivos trazados o el fin perseguido dan sentido a la acción. De ahí la conveniencia de aumentar la capacidad de hacer. El fin da sentido a la acción, pero una acción ordenada a ese fin, no la acción por la acción, como propone el “activismo”, que termina convirtiéndose en una ideología ácrata y destructiva. La intervención de las virtudes es imprescindible a la hora del actuar adecuadamente, que ha de ser el punto medio entre el “activismo” y el “inmovilismo” estoico, que tampoco considera el fin de la acción ética, que tiene que ser la felicidad, lo que supone movimiento en un determinado sentido, y no pasividad. El hombre, a diferencia de lo que decía Karl Marx, no es un “ser necesitante”, sino un “ser perfeccionador perfectible”, lo que quiere decir que es un ser motivado por el progreso o perfección, que se va perfeccionando a sí mismo progresivamente y que puede hacerlo porque tiene en su esencia la posibilidad de aspirar a la perfección y de conseguir ésta en su plenitud, aunque para esto último tenga que recorrer una vía mística que le conduzca a un final teológico²⁹.

Para la formación virtuosa, la adquisición del sentido de la responsabilidad y la preparación para la vida activa con un trabajo digno y edificante, el profesor Polo insiste mucho en la necesidad de adquirir una buena educación en valores, por ser ése el medio adecuado para ayudar a crecer a las personas y que les permite reconciliarse con la realidad, sin necesidad de recurrir a excesos o aventuras evasivas. El reconocimiento y reconciliación con la realidad, asegura este profesor, son las dimensiones de maduración del interés. En toda persona hay una dualidad: el “yo” y el “no-yo”, ambos en oposición pero obligados a entenderse fusionándose en un “nosotros”. Mientras no se logra eso, el individuo vive en crisis y en desacuerdo consigo mismo, porque se cree que el “yo” es lo más importante y que el “no-yo” es la conciencia molesta y escrupulosa a la que hay que echar fuera, cuando, precisamente, es al contrario, porque el “yo” es la suma de todos los vicios, defectos y errores que tiene una persona, en tanto que el “no-yo” es la parte que llama a la rectitud, al orden y a la templanza. El “yo”, además, es individualista y no comparte, al tiempo que el “no-yo” colabora con los demás y se esfuerza en perfeccionarse. Está claro, con esto, qué parte hay

²⁸ Cfr. L. Polo, *Ética*, pp. 178-179.

²⁹ Cfr. L. Polo, *Ética*, pp. 180-181.

que sacar a la luz y cuál hay que alimentar menos para que se achique y entre en negociaciones con la otra³⁰. Porque el individualismo y la falta de solidaridad conducen a la sociedad al consumo y al subdesarrollo, siendo peor la sociedad de consumo que el subdesarrollo, porque éste no pierde el interés y la sociedad de consumo sí lo pierde. Lo demuestra el hecho de que los problemas de inmadurez humana son muy grandes en los países desarrollados, por encontrarse en ellos muchas personas vacuas. Eso es fruto de que en algunos países, aunque sean desarrollados, no educan a la gente, pese a contar con ostentosas universidades y lujosos colegios. Si no forman bien a los alumnos, tanto los colegios como las universidades carecen de calidad formativa. La formación en la universidad, en efecto, debe de ser “integral”, pues ha de educar y desarrollar el interés de los educandos, lo que a menudo se descuida cuando, como hoy en día, se busca la especialización sobre todo. Parece que se está descubriendo que con la especialización, por muy buena que sea, no basta y que conviene tener una visión más global, aunque ello implique volver al comienzo educativo en contenidos y procedimientos. La especialización busca que el especialista amplíe el campo de sus intereses, con lo cual se cae en la confusión entre el “interés” y lo que es “interesante”. Pero recortar el área de los intereses es malo, porque el ser humano debe estar dispuesto a interesarse por todo, llevado por una general curiosidad hacia el saber. Por eso el sistema educativo no le debe impedir esa noble aspiración, suprimiéndole contenidos u obstaculizándole el aprender más. Hay, así, que resolver el problema de que los sujetos especializados en activo sepan dirigir su atención a otros asuntos que no sean los de su especialidad, a fin de que cuando dejen ésta no se encuentren con un vacío formativo total, y para que puedan relacionar su trabajo con otros espacios más amplios del saber. Es preciso, en consecuencia, interesarse por todo aunque no se llegue a ser experto en todo. Si hay interés pero desaparece el objeto del interés se cae en el “tedio”, al que Kierkegaard considera como una enfermedad mortal, siendo cierto que del dicho tedio pueden sobrevenir la “angustia” y hasta el “terror”, que son mucho peores que el tedio o aburrimiento, ya que de la angustia se deriva la incapacidad de amar, dado que el amor es interés por algo o alguien. De todo esto se deriva la necesidad que hay de una buena formación para poder mantener unos principios éticos virtuosos que orienten los actos humanos y su responsabilidad correspondiente, así como los principios de comportamiento que puedan dirigir hacia un fin éticamente satisfactorio³¹.

María del Mar Villanueva Martín
mdmvillanueva@yahoo.es

³⁰ Cfr. L. Polo, *Ayudar a crecer*, pp. 198-199.

³¹ Cfr. L. Polo, *Ayudar a crecer*, pp. 199-203.

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

1. BENITO JERÓNIMO FEIJOO, *Ensayos psicológicos*. Introducción y selección de Juan Cruz Cruz (1997).
2. SALVADOR PIÁ TARAZONA, *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia* (1997) (agotado).
3. MATÍAS NIETO SERRANO, *El sistema de la ciencia viviente. Antología filosófica*. Introducción y selección de Juan Arana (1997).
4. M^a CRISTINA REYES, *El ser en la metafísica de Carlos Cardona* (1997).
5. RAFAEL V. ORDEN JIMÉNEZ, *Sanz del Río, traductor y divulgador de la Analítica del Sistema de la Filosofía de Krause* (1998).
6. MIGUEL GARCÍA-VALDECASAS, *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo* (1998).
7. JORGE E. GRACIA, *Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico* (1998).
8. AVERROES, *Sobre filosofía y religión*, Introducción y selección de textos de Rafael Ramón Guerrero (1998).
9. RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Tratado sobre técnica, método y manera de criar a los hijos, niños y jóvenes (1453)*. Estudio y notas de Lorenzo Velázquez; Traducción de Pedro Arias (1999).
10. TOMÁS DE MERCADO (1523-1575), *Antología filosófica*. Introducción y selección de textos de Mauricio Beuchot (1999).
11. NELSON ORRINGER, *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset* (1999).
12. MAURICIO BEUCHOT, *Semiótica, filosofía del lenguaje y argumentación en Juan de Santo Tomás* (1999).
13. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica* (1999).
14. ALONSO LÓPEZ DE CORELLA, *Trescientas preguntas de cosas naturales 1546*, Estudio y edición de Juan Cruz Cruz (2000).
15. ALONSO FERNÁNDEZ DE MADRIGAL, "EL TOSTADO", *Breviloquio de amor e amicitia*, Introducción y selección de textos de Nuria Belloso Martín (2000).
16. MARCIN CZAJKOWSKI, *El tema de Dios en la filosofía de Julián Marías* (2001).
17. ALEXANDER FIDORA / JOSÉ G. HIGUERA (eds.), *Ramon Llull: Caballero de la fe. El arte luliano y su proyección en la Edad Media* (2001) (agotado).
18. PEDRO MARTÍNEZ DE OSMÁ, *Petri Osmensis In libros Aristotelis commentarii*, Introducción y selección de textos de Ana Cebeira (2002).
19. MAURICIO BEUCHOT, *Humanismo novohispano* (2003).
20. IDOYA ZORROZA, *La filosofía de lo real en Xavier Zubiri* (2003).
21. DOMINGO BÁÑEZ, *La imagen de Dios en el hombre. Comentario a la 'Suma Teológica', I, q. 93, Sobre el fin o término de la producción del hombre*, Introducción y notas de José Angel García Cuadrado, Traducción de Alfonso Chacón (2003).
22. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas I* (2004).
23. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas II* (2004).
24. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas III* (2004).
25. CARLOS TORRES, *La ética de Jaime Balmes* (2004).
26. DIEGO PÉREZ DE VALDIVIA, *Tratado de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora (1582)*, Introducción y edición de Juan Cruz Cruz (2004).
27. BÁRBARA DÍAZ, *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización* (2005).
28. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Persona y contexto socio-histórico en María Zambrano* (2005).
29. SAVERIO DI LISO, *Domingo de Soto: ciencia y filosofía de la naturaleza* (2006).

30. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Inteligencia sentiente, reidad, Dios. Nociones fundamentales en la filosofía de Zubiri* (2006).
31. ANTONIO PÉREZ, *Presciencia y posibilidad (Comentario a Suma Teológica, I, disp. V y VI, 1656)*, Introducción, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006).
32. FRANCISCO O'REILLY, *Duda y opinión. La conciencia moral en Soto y Medina* (2006).
33. ANTONIO PÉREZ, *Naturaleza y sobrenaturaleza (Comentario a la Segunda y Tercera parte de la Suma Teológica, tratado II: disputaciones II, III y IV, 1669)*, Estudio preliminar, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006).
34. WALTER REDMOND, *El albedrío. Proyección del tema de la libertad desde el Siglo de Oro español* (2007).
35. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Una lectura del diálogo sobre la dignidad del hombre de Pérez de Oliva* (2007).
36. M^a IDOYA ZORROZA (ed.), *Proyecciones sistemáticas e históricas de la teoría suareciana de la ley* (2009).
37. DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO / M^a IDOYA ZORROZA, *Metafísica y libertad. Hitos del pensamiento español* (2009).
38. VÍCTOR ZORRILLA, *El estado de naturaleza en Bartolomé de las Casas* (2010).
39. ARMANDO SAVIGNANO, *Ocho miradas al pensamiento español del s. XX* (2010).
40. IÑIGO GARCÍA ELTON, *La bondad y la malicia de los actos humanos. Un comentario de Juan de Santo Tomás a la 'Suma Teológica'* (2010).
41. JEAN PAUL COUJOU, *Bibliografía suareciana* (2010).
42. M^a IDOYA ZORROZA (ed.), *Causalidad y libertad. Y otras cuestiones filosóficas del Siglo de Oro español* (2011).
43. SERGIO RAÚL CASTAÑO, *La interpretación del poder en Vitoria y Suárez* (2011).
44. JUAN CRUZ CRUZ, *La interpretación de la ley según Juan de Salas (1553-1612)* (2011).
45. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (ED.), *El conocimiento de lo físico, según Leonardo Polo* (2011).
46. ÁNGEL RUMAYOR, *El yo en Zubiri* (2013).
47. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ / DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO, *Pensamiento, lenguaje y realidad. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo* (2012).
48. JUAN FERNANDO SELLÉS, *Sustancia, autoconciencia y libertad. Estudio sobre la antropología de Antonio Millán-Puelles* (2013).
49. MAURICIO BEUCHOT, *Ensayos sobre escolástica hispana* (2013).
50. RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ, *La idea de ente. El objeto de la metafísica en la filosofía de Leonardo Polo* (2014).
51. FRANCESCO DE NIGRIS, *Sustancia y persona. Para una hermenéutica de la Metafísica de Aristóteles según la razón vital* (2013).
52. JEAN PAUL COUJOU / M^a IDOYA ZORROZA, *Bibliografía vitoriana* (2014).
53. JUAN FERNANDO SELLÉS, *Del dualismo alma-cuerpo al monismo corporalista. La antropología de Pedro Laín Entralgo* (2014).
54. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (ED.), *Escritos en memoria de Leonardo Polo. I: Ser y conocer* (2014).
55. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (ED.), *Escritos en memoria de Leonardo Polo. II: Persona y acción* (2014).

Don Leonardo Polo Barrena (Madrid, 1926) falleció en Pamplona el 9 de febrero de 2013. Catedrático de filosofía (Granada, 1966), había sido profesor de la Universidad de Navarra durante cuarenta años, hasta su jubilación en 1996. Durante casi veinte años fue además profesor extraordinario en varias universidades iberoamericanas (principalmente de México, Perú y Colombia). A su muerte nos legó una obra compuesta por cuarenta y cinco libros publicados y más de un centenar de escritos menores, junto con otra cantidad de inéditos que esperamos vean pronto la luz.

El **Instituto de Estudios Filosóficos Leonardo Polo**, con sede en Málaga, organizó con motivo del primer aniversario del fallecimiento de don Leonardo Polo un congreso internacional sobre su filosofía, que se celebró con gran éxito en Málaga el 8 de febrero de 2014. Publicamos aquí la mayor parte de las conferencias dictadas en ese congreso, y que han ocupado dos volúmenes: uno dedicado a la metafísica y otro a la antropología. La revista en la red *Miscelánea poliana* ha publicado (nº 47, 2014) otras comunicaciones no recogidas en estos dos volúmenes.

Cuadernos de Pensamiento Español trata de poner a disposición del público filosófico las obras más significativas de lógica, ética, metafísica y psicología, producidas por los pensadores hispanos, en primer lugar, de la Edad Media y del Renacimiento –tales como San Isidoro, Gundisalvo, Vives, Soto, Báñez, Medina, Zumel, Mas, Ledesma, Araújo, Briceño, Veracruz y tantos otros que dieron prestigio a las Universidades en las que enseñaron, como Salamanca, Alcalá o México–, y también, en segundo lugar, de aquellos filósofos que desde la Edad Moderna han dado crédito al pensamiento español en todos los ámbitos del saber.
